حنّه آرنت

حياة العقل

الجزء الأوّل: التفكير

ترجمة

أ. نادرة السنوسي

ابن النديم للنشر والتوزيع

دار الروافد الثقافية - ناشرون

حياة العقل

ابن النديم للنشر والتوزيع — دار الروافد الثقافية - ناشرون

حنّه آرنت

حياة العقل

الجزء الأوّل: التفكير

ترجمة

أ. نادرة السنوسي

منشورات ابن النديم

Editions Ibn nadim

العنوان الأصلي للكتاب

THE LIFE OF THE MIND
Volume One: Thinking
by *Hannah* *Arendt*

حياة العقل: التفكير

تأليف: حنّه آرنت

الطبعة الأولى، 2016

عدد الصفحات: 287

القياس: 17 × 24

الترقيم الدولي ISBN: 978-9931-599-01-2

الإيداع القانوني: 2015-3474

ابن النديم للنشر والتوزيع

الجزائر: حي 180 مسكن عمارة 3 محل رقم 1، المحمدية
خلـــوي: 03 76 20 661 213+

وهـــران: 51 شارع بلعيد قويدر
ص.ب. 357 السانيا زرباني محمد
تلفاكس: 88 97 35 41 213+
خلـــوي: 03 76 20 661 213+
Email: nadimedition@yahoo.fr

دار الروافد الثقافية ـ ناشرون
هاتف خلوي: 204180 (96171)
ص. ب.: 113/6058
الحمـراء، بيروت–لبنان
Email: Rw.culture@yahoo.com

المحتويات

III
ما الذي يجعلنا نفكر؟

IV
أين نحن عندما نفكر

شكر

أتقدّم بالشكر والامتنان إلى الدكتور فاروق العمراني
الذي راجع لنا الترجمة لغويّاً
وإلى كلّ من ساهم في أن يرى هذا العمل النور

ن. س

هذا الكتاب

تُعتبر حنّه آرنت من الفلاسفة القلائل غير الملتزمات وغير المتقيّدات بالأعراف والتقاليد. فهي من بين النسوة اللاتي تمرّدن على الوضعية الدنيا التي أراد المجتمع الذكوري أن يجزّ فيها المرأة. ولكنها، لا تعتبر نفسها فيلسوفة، رغم معاشرتها لمدّة طويلة لأستاذها هيدغير، بل ترى في نفسها أستاذة للنظريات السياسية، واضعة في ذلك العديد من المؤلفات أهمّها "أصول الكليانية" (1951)، و"منزلة الإنسان المعاصر" (1958)، و"أزمة الثقافة" (1961)، ومحاكمة "أيخمان في القدس" (1963)[1] الذي أثار جدلاً كبيرًا.

إنّ تمشي حنه آرنت في الفلسفة السايسية لا يخضع إلى الأنماط التقليدية. فهي تحاول دوما التعمّق في كلّ ما يتصل بالحياة اليومية، محللة جميع الجوانب المتعلقة بها، وبالخصوص الحياة العامة في الفضاءات العمومية، معتمدة في ذلك على أعمال العديد من سابقيها مثل هيدغير، وياسبارس، وكذلك أفلاطون، وأرسطو، وأوغسطينيوس، وتوما الأنكوني، ودونس سكوت، وصولا إلى كانط وهيغل ونيتشه.

قبل وفاتها في ديسمبر 1975، شرعت حنّه آرنت سنة 1973، في إطار تعميق أفكارها ومقارباتها السياسية، ، في إلقاء سلسلة من الدروس

---

(1) انظر ترجمتنا، أيخمان في القدس، تقرير حول تفاهة الشر، ابن النديم للنشر والتوزيع (الجزائر - وهران) ودار الروافد الثقافية (بيروت)، 2014.

حول "حياة العقل"، تناولت فيها العلاقة المتينة بين النظري والتطبيقي، إذ كانت ترى أنّ تغيير العالم لا يتمّ إلا بفهمه. وكانت تنوي جمعها في ثلاث مجلدات، كلّ واحد منها يتناول موضوعا مستقلا. وقد ظهر من هذا العمل الضخم، إثر وفاتها، جزءان : الأوّل منهما بعنوان **"الفكر"** (1978)، وهو محلّ هذه الترجمة، والثاني مستقل بذاته تحت عنوان **"الإرادة"** (1981)، وقد ترجمتهما إلى الفرنسية لوسيان لوترنجار (1981-1983). أمّا الثالث والذي كان يُفترض أن يحمل عنوان **"إبداء الرأي"** فلم يتسن جمعه.

ترى حنّه آرنت، من خلال كتاب **"الفكر"** في **"حياة العقل"**، أنّ الفكر مدعوّ إلى عدم اللجوء للتأمل فقط، بل وكذلك بالعمل على تغيير الحياة العامة والاحداث، مبدية في نفس الوقت مخاوفها من ممتهني الفكر مثل الفلاسفة الذين يتحالفون في نهاية الأمر مع الدكتاتوريين، على غرار أفلاطون وهيدغير، مؤكدة على ضرورة أن يكون الفكر حرّا، ومسؤولا في نفس الوقت.

ن. س.

لا يوفر العقل المعرفة مثلما تفعله العلوم.

ولا يوفر العقل الحكمة التجريبية.

ولا يجد العقل حلّا لألغاز الكون.

والعقل لا يوفر لنا مباشرة سلطة الفعل.

المقدّمة

قد يتضمن عنوان هذه السلسلة من المحاضرات، حياة العقل، شيئا من الغرور، ممّا يجعل الحديث عن إعمال الرأي عملية فيها الكثير من الزهو إلى درجة أنّي أشعر بضرورة الشروع في تبرير موقفي عوضا عن امتداح نفسي. فالموضوع في حدّ ذاته، وهو أمر بديهي، لا يحتاج إلى تبرير، خاصة في إطار درس عام متميّز. إنّ ما يزعجني هو المغامرة شخصيّا في هذا المسلك، إذ لا أدّعي ولا أطمح أن أكون "فيلسوفة"، وأن لا أكون ضمن من يطلق كانط عليهم، بتهكم، اسم "المفكرين الحرفيين"[1]. تظلّ المسألة عندئذ في معرفة إن لم يكن في وسعي ترك الأمور بأيدي الأخصائيين حتى تكون الإجابة واضحة وهو ما دفعني إلى التخلي عن الطمأنينة النسبية للعلوم السياسية ونظرياتها لمعالجة المسائل الشائكة جدّا، عوضا عن الاكتفاء بنصيبي.

عمليّا، فقد اهتممت بالأنشطة المرتبطة بالفكر لسببين مختلفين نوعًا ما. لقد انطلق الأمر عندما كنتُ حاضرة في محاكمة أيخمان بالقدس. فقد تحدّثت في تقريري[2] عن "تفاهة الشرّ". إنّ هذه العبارة لا تشمل لا أطروحة، ولا نظرية، رغم أنّي شعرت بحيرة أخذت منحى مغايرًا للرأي التقليدي لظاهرة الشرّ أدبيا، ودينيّا وفلسفيا. نلقن الأطفال بأنّ الشرّ يعود

(1) Kant, *Critique de la raison pure*, trad. A. Tremesaygues et B. Pacaud, Paris, 1965, p. 564.

(2) *Eichmann à Jérusalem*, trad. A. Guérin, Paris, 1966.

إلى إبليس؛ فهو يتماثل في العفريت الذي "يسقط من السماء مثل البرق" (القديس لوقا، 10، 18)، أو الشيطان، ذلك الملاك المخلوع ("فالشيطان هو أيضا ملاك" ـ حسب ميغيل دي أونامونو) وذنبه الوحيد التكبر ("متكبر مثل الشيطان")، هذا الفخر الذي لا يقدر عليه سوى الأفاضل : فهم لا يريدون خدمه الإله، بل يريدون أن يكونوا شبيهين به. إنّ الأشرار، مثلما يقولون، يحرّكهم الحسد؛ قد يكون ذلك حقدا بسبب الاخفاق دون التخلي عن خطيئتهم (ريتشارد الثالث)، أو حسد قابيل الذي قتل هابيل لأنّ "الإله وجّه أنظاره نحو هابيل ونحو قربانه، ولكن لم يوجهها نحو قابيل وقربانه". فلا يمكن أيضا توجيهها بالعجز (ماكبث). أو، على عكس ذلك، عن طريق الحقد الدفين الذي يشعر الخبث حياله بالحلم الخالص (يقول ياغو: "أكره المورسكي، فإنّ شكواي تغمر القلب"؛ وحقد كلاغارت للبراءة "المتوحشة" لبيلي بود، حقد اعتبره ميلفيل "مفسدة للطبيعة") أو بسبب الطمع أيضا، "وهو أصل كلّ الآثام". ولكن، إنّ ما هو متوفر لدي، رغم أنّه مغاير تماما، هو أمر غير قابل للجدل. إنّ ما يثير انتباهي لدى المتهم، هو الاستخفاف الواضح، إلى درجة أننا لا نستطيع العودة إلى الشرّ الصريح الذي كان ينظم أفعاله إلى المستوى الأكثر عمقا في الجذور أو الدوافع. لقد كانت الأفعال مخيفة، غير أنّ المسؤول عنها ـ أو على الأقل المسؤول الأكثر جدارة الذي نحاكمه عندئذ ـ كان عاديّا جدّا، مثل كلّ الناس، وليس بالشيطاني أو القبيح. فلا يوجد لديه أي أثر لا لقناعات إيديولوجية متينة، أو لدوافع خبيثة بنوع خاص، وكانت الميزة البارزة التي نستشفها من تصرّفاته، سواء المنقضية أو الجلية خلال المحاكمة وأثناء التحقيقات التي سبقتها، كانت كلها بالخصوص سلبية : لم يكن الأمر غباء، ولكنه غياب للرأي. فقد تصرّف في صلب المحكمة الإسرائيلية وفي إطار إجراءات الاعتقال مثلما كان يتصرف أثناء النظام النازي، ولكنه كان، في ظلّ وضعيات تفتقد إلى ذلك النوع من الرتابة، حائرا، وأثار خطابه عند المحاكمة صورًا، مثلما كان الأمر سابقا أثناء مساره الرسمي نوعا من المسرحية المرعبة. كانت الصور والجمل الجاهزة والمصطلحات نمطية

ومتفقًا عليها، لها وظيفة معترف به اجتماعيا للدفاع عن الواقع، أي عمليات التماس تفرضها الأحداث والأعمال أمام الإدراك بحكم وجودها. يصيبنا بسرعة الملل إن تنازلنا دون رجعة أمام هذه المطالب؛ فالفرق الوحيد بين أيخمان وبقية البشرية هو دون شك تجاهله الكلي لعمليات الإلتماس هذه.

إنّ غياب هذا الفكر ــ وهو أمرعادي في الأيام العادية حيث ليس لدينا الوقت ولا حتى الرغبة حتى نفكر في المسألة ــ هو الذي يثير اهتمامنا. هل أنّ الشرّ (سواء عن طريق الاهمال أو عن طريق الفعل) ممكنٌ عندما نفتقد، لا إلى "الدواعي التي تستوجب اللوم" (حسب التعريف القانوني) فحسب، بل وكذلك الأسباب لوحدها أو أقل حراك ذي قيمة أو إرادة؟ فهل أنّ الشر في ذاتنا، مهما كان تعريفنا له، "هذا الجانب الذي يريد أن يفرض سيئته علينا" وليس الشرط الأساسي لتحقيق الشرّ؟ فهل يكون مشكل الخير والشرّ، وإمكانية التمييز بين ما هو خير وما هو شرّ على علاقة مع مؤهلاتنا للتفكير؟ ليس، من الطبيعي، إلى الحدّ الذي قد يصير الفكر قادرا على إفراز الأعمال الطيبة وكأنّ "الفضيلة يقع تدريسها" ويتمّ تعليمها ــ ليس هنالك سوى العادات والتقاليد التي يتمّ تلقينها، وكلّ شخص لا يعرف كثيرا إلى أي مدى يمكن تناسيها وإغفالها، مهما كان الأمر ضئيلا لكي تفرض وضعية جديدة تغييرا في السلوك والتصرفات. (وبحكم أننا نقوم إجمالا بمعالجة الخير والشرّ في الدروس "الأخلاقية" أو "الأدبية" يمكن أن نستشعر القليل الذي نعرفه حول مواضيعها، ذلك لأنّ الأخلاقيات مشتقة من العادات والآداب من السلوكيات، كلمات لاتينية وإغريقية تعني العادة والتقاليد؛ ولكن اللفظ اللاتيني مرتبط بقواعد السلوك، بينما الكلمة الإغريقية مشتقة من المسكن مثل "عاداتنا") لا يحصل غياب الفكر، الذي أجد نفسي إزاءه، لا من السهو للسلوكيات والعادات القديمة، وهو دون شكّ، ليس حالة من الغباوة بمعنى العجز لفهم ــ ولا حتى بمعنى "الاستلاب الأخلاقي"، إذ أنّه جليّ بوضوح في

الظروف التي نقرّر فيها بما معناه أنّ الأخلاقيات ومشاكل الشعور بالذنب ليس لها مجال للتدخل.

كانت المسألة الصعبة التي من المحال التهرب منها هي التالية: عملية التفكير ذاتها، هي عادة سبر كلّ ما يحدث أو يثير الانتباه، دون الحكم المسبق على المحتوى النوعي أو النتائج، فهل يكون هذا النشاط إذن جزءا من الشروط التي تدفع بالإنسان إلى تجنب الشرّ وحتى وضع شروط سلبية إزاءها؟ (فلفظ "الغفلة - العلمية" ذاتها تشير إليها، بحيث أنها تريد أن تعني "الدراية بالذات وبالنفس"، وهو نوع من المعرفة التي تحيّن كلّ المسار الفكري.) أوليس هذه الفرضية معزّزة بكلّ ما نعرفه عن الشعور، أي بمعنى ليس "الشعور الطيب" بصفة عامة هو من عمل أشخاص شريرين، مجرمين أو غيرهم، بينما يكون "الأشخاص الطيبون" لوحدهم القادرين على الإحساس بالذنب؟ أو لتوضيح مغاير، بمعان كانطية: فنظرا لانبهاري بظاهرة جعلتني، عن إرادة أو لا، "قد أتملك مفهوم (سذاجة الشرّ)، فلم أعد عاجزة على أن أثير المسألة القانونية وأن أتساءل "بأيّ حقّ صرت أمتلكه وأستعمله"[(3)].

وإذن، فإنّ محاكمة أيخمان هي التي جعلتني في المقام الأوّل أهتمّ بالمسألة. أضف إلى ذلك، المشاكل الأخلاقية التي تثيرها التجربة الفعلية والتي تؤدي إلى تكذيب لحكمة القرون ــ وليس فقط مجموعة من الإجابات التقليدية التي توفرها "الإتيقة"، كجزء من الفلسفة، لقضية الشرّ، ولكنها أيضا إجابات أكثر شمولية تريد الفلسفة وضعها موضع الحجز للمسألة، أقلّ ضغطا، لمعرفة ما هو التفكير ــ كلّ هذا يثير في نفسي بعض الشكوك التي لم توفر لي متنفسا منذ أن أتممت ما يُطلق عليه ناشري بكثير من الحكمة "منزلة الإنسان المعاصر"، ولكن حيث لم ألحظ، بكل تواضع، سوى التحقيق في "الحياة العملية". فقد انكببت على مسألة

---

(3) Reflexionen zur Metaphysik, *Kants handschriftlicher Nachlass*, vol V, *Kants gesammelte Schriften*, Akademie Ausgabe, Berlin-Leipzig, 1928, vol. XVIII, 5636.

الفعل، وهي الأولى التي لم تتطرق إليها العلوم السياسية، وهو مما لا يجعلني في وضع حرج، نظرا إلى أنّ المصطلح الذي سلكه تفكيري، حول "الحياة العملية"، وقع صياغته من أشخاص غاصوا في حياة التأمل وعاينوا كلّ ضروب الحياة حسب هذا الإطار.

وانطلاقا من هذه الزاوية، فإنّ الحياة العملية "متعبة"، بينما حياة التأمل سكينة تامة؛ تدور الحياة العملية في الحياة العامة، وحياة التأمّل في "الصحراء"؛ وتكرس الحياة العامة لـ"ضرورة الجوار"، وتكون حياة التأمّل "للكشف عن الذات الإلاهية". (**هنالك نوعان من الحياة. حياة عملية وحياة تأملية. عملية عند العمل وتأملية في باقي الوقت، نشيطة في الأماكن العامة، وتأملية في الصحراء، نشيطة عند الضرورة مع الأجوار، وتأملية في رؤية الخالق**). أستشهد هنا بمؤلف قروسطي من القرن الثاني عشر[4]، بحكم الصدفة تقريبا، ذلك لأنّ الفكرة القائلة بأنّ التأمل يمثل الحالة الأكثر تقدّما قديمة جدّا مثل الفلسفة الغربية. إنّ عملية التفكير ــ وهي حسب أفلاطون الحوار الصامت الذي نقوم به مع أنفسنا ــ لا يؤدي إلا إلى فتح الروح وحتى لفظ نحن، حسب أرسطو موجودة لمعاينة وتأمل الحقيقة. وبمعنى آخر، يهدف الفكر للتأمل وينتهي عنده، والتأمّل ليس نشاطا بل سلبية؛ فهو الحالة التي يكون فيها النشاط الفكري في حالة سبات. ففي التقاليد المسيحية، حيث كانت الفلسفة في خدمة اللاهوت، أصبح الفكر تأملا ويؤدي التفكير العقلي إلى التأمّل، وهو نوع من الوضعية المباركة للروح حيث لا يتقوقع الفكر لمعرفة الحقيقة، ولكن، متوقعا وضعا مستقبليّا، يتقبلها وقتيا بفضل الحدس. (ليس من الصدفة أن يطلق ديكارت، وهو ما يزال متأثرا بهذه التقاليد، على الكتاب الذي يريد فيه أن يؤكد وجود الإله، اسم "التأملات".) وعندما أطل العصر الحديث، صار التفكير في خدمة العلم، والمعرفة المنظمة؛ ورغم أنّه أمسى شديد النشاط،

---

(4) Hughes de Saint-Victor.

مدفوعًا بالإيمان القطعي للمحدثين وهو أنّنا لا نعرف إلا الأمور التي نقوم بها بأنفسنا، وهي الرياضيات، وهو العلم التجريبي والذي يظهر أن الفكر لا يتماهى في إطاره إلا بذاته، والتي ظهرت أنّها علم العلوم وتوفر مفتاح قوانين الطبيعة والكون المتخفية تحت الظواهر. وإن كان لأفلاطون، من المسلم به أن تكون العين الخفية للنفس عضوًا جُعل لتأمّل حقيقة خفية بكل يقين للمعرفة، أصبح لديكارت ــ في تلك الليلة الشهيرة "للوحي" ــ أنّه يوجد "تماثل بين منظومة الأفكار الرياضية ومنظومة المظاهر الطبيعة"[5] (التي تعتمت بالظواهر وبالإدراكات الحسية الخاطئة)؛ بمعنى بين قوانين الفكر الاستدلالي في المستوى الأكثر رفعة والأكثر تجريدا والقوانين التي تحدّد ما هو خفي في الطبيعة، خلف ما هو واضح ببساطة. كان ديكارت يعتقد أصلا أنّه بهذا النموذج من الفكر، الذي يطلق عليه هوبس مقولة "أخذ النتائج بعين الاعتبار"، سيحصل على معرفة لا جدال فيها بوجود الإله، وبطبيعة الروح وبمسائل أخرى مشابهة.

إنّ ما يهمني في الحياة الفعلية، هو أن يمارس المفهوم المضاد للطمأنينة القصوى لحياة التأمّل نوعا من النفوذ تجعله يختفي، أمام جمود مشابه، أمام كلّ التباينات بين الأنشطة المتعدّدة للحياة الفعلية. وأمام هذه الطمأنينة، كان من غير المجدي أن نشقى مثل الأقنان، أو العمل على خلق المواد، أو أيضا الارتباط في شراكة في بعض المشاريع مع آخرين. حتى ماركس، الذي ارتكز عمله وفكره على قضية العمل "يستعمل كلمة التطبيق العملي بمعنى "ما يقوم به الإنسان"، عكس "ما يفكر فيه""[6] غير أني تيقنت بأننا نستطيع مقاربة المسألة من جانب مختلف تماما، وللتأكيد على شكوكي، سأنهي بحثي حول الحياة الفعلية بجملة غريبة نسبها شيشرون لكاتون، المتعوّد على ترديد "بأنّ الإنسان لا يكون أكثر نشاطا إلا

(5) Descartes, *Œuvres et lettres,* introduction A. Bridoux, Paris, 1957, p. 16.

(6) Nicolas Lobkowicz, *Theory and Practice: History of a Concept from Aristotle to Marx*, Notre-Dame, 1965, p. 419.

عندما لا يقوم بشيء، وأنّه ليس أقل عزلة إلا في الوحدة"[7]. وإن افترضنا أنّ كاتون على حقّ، فإنّ الاسئلة تتسارع في الذهن : ماذا "نفعل" عندما لا نقوم إلا بعملية التفكير؟ وأين نكون عندما نجد أنفسنا رفقة ذاتنا، بينما يكون الآخرون عادة وعلى الدوام رفقة آدميين ؟

إنه لمن البديهي أنّ عملية طرح هذه الأسئلة تمثل صعوبات. فمن الوهلة الأولى، تظهر أنها مرتبطة بما كنا نطلق عليه سلفا "الفلسفة" أو "الميتافيزيقا"، وهما كلمتان وموطنا بحث أمسيا اليوم، مثلما يعرفه أي كان، دون قيمة. وإن تعلق الأمر بالخصومات الحديثة بين الوضعيين والوضعيين الجدد، فليس هنالك من داع للقلق. فعندما يؤكد كارناب بأنّه يجب اعتبار الميتافيزيقا بمثابة الشعر، فهو يسير جهارا ضدّ ما يؤكده عادة الميتافيزيقيون؛ ولكن هؤلاء، مثل كارناب ذاته، ربما يقللون من أهمية الشعر في تقديراتهم. ويجيب هايدغر، الذي اختاره كارناب ككبش فداء، بأنّ الفلسفة والشعر قريبان فعلا من بعضهما البعض؛ فهما ليسا بالمتشابهين، ولكنهما ينحدران من نفس المنبع ــ الفكر. ويشاطر أرسطو، الذي لم يتهمه بعد أحد بأنّه "يقرض الشعر لا غير"، هذا الرأي : وهو أنّ الفلسفة والشعر هما من نفس العائلة. إنّ القولة المأثورة لفيتغينشتاين : "إنّ ما لا يمكن الحديث عنه، يجب إسكاته"، والتي تعتمد على الموقف المضاد، تخضع، إن أخذناها مأخذ الجدّ، لا إلى ما يخضع للحواس فحسب ولكن إلى الأشياء المحسوسة. فما من شيء يمكن مشاهدته، وسماعه، ولمسه قابل للتعبير عنه بكلمات تتساوى مع ما توفره الأحاسيس. كان هيغل على حقّ عندما أكد أنّ "هذا الذي ندركه بالحس يتعذّر بلوغه لغويّا"[8]. أليس هذا اكتشاف فجوة بين الكلمات، وهي الوسط التي يتماهى فيها الفكر، وعالم الظواهر، وهو الوسط الخاص بالحياة، الذي يؤدي، قبل كلّ شيء، إلى الفلسفة والميتافيزيقا ؟ وعلى عكس ذلك، فقد

(7) Ciceron, *De la République*, trad. Ch. Appuhn, Paris, 1, 17, p. 22.

(8) Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, trad. J. Hyppolite, Paris, s.d., 1, p. 91.

كان الفكر في البداية، في شكل لوغوس أو خطاب، نعتبره مبلغا للحقيقة أو للذات الحقيقية، بينما تتحوّل اللهجة في النهاية في اتجاه ما هو متوفر للإدراك ونحو الآليات التي تمكننا من شحذ وتعميق الحواس. ويظهر أنه من الطبيعي أن يتطاول التوجه الأوّلي على الظواهر، والثاني على الفكر.

تندرج الصعوبة التي نحصل عليها مع المسائل الميتافيزيقية بأقلّ درجة ممن لا يرون فيها، على أي حال، شيئا، سوى أشخاص عرضة إلى الانتقادات. وذلك مثل أزمة علم اللاهوت التي بلغت الذروة عندما شرع علماء اللاهوت، الواجب عدم خلطهم مع الطغمة القديمة من غير المؤمنين، في مناقشة القاعدة بأنّ "الإله مات"، وبرزت أزمة الفلسفة والميتافيزيقا في وضح النهار عندما شرع الفلاسفة ذاتهم ينادون بالنهايات المتعقبة للبحثين. كلّ هذا من التاريخ القديم. (تعود الجاذبية التي أثارتها الفينوميلوجيا لهوسرل نتائج مضادة للتاريخ ومعادية للميتافيزيقا اعتمادا على الشعار القائل "تعود الأشياء لذاتها"؛ وناضل هايدغر، الذي "بقي ظاهريّا في المسلك الذي اتبعته الميتافيزيقا"، في سبيل "تجاوز الميتافيزيقا" مثلما أعلنه عديد المرات منذ سنوات [(9)].

ليس نيتشه، ولكن هيغل أوّل من قال بأنّ "الشعور الذي ترتكز عليه الديانة المعاصرة، هو الشعور بأنّ الإله ذات قد مات"[(10)] فمنذ ستين سنة خلت، لا ترى الموسوعة البريطانية أي مجازفة للتطرق إلى "ميتافيزيقية" الفلسفة "في ظلّ اسم مثير لكثير من الاحتجاج[(11)]"، وإن أردنا العودة إلى زمن قصي حول هذه الخصومة، فنجد كانط من بين أكبر المناوئين، وهو ليس كانط صاحب "نقد العقل المجرّد" الذي ينعته موسى مندلسون "بالمخرّب الكوني"، بل كاتب المؤلفات النقدية المسبقة التي تجيز تلقائيا بأنّ "قدره أن يصير عاشقا للميتافيزيقا"، ولكنه يتحدّث أيضا عن "اللجج

(9) «L'essence de la vérité», in *Questions*, trad. H. Corbin, Paris, 1968, pp. 193-194.

(10) *Foi et savoir*, trad. M. Méry, Paris, 1964, p. 298.

(11) 11e édition.

دون قرار"، وعن "أرضه المنزلقة"، ويستشهد بطوبوية "بلده لأرض النعيم"، حيث يكون "الحالمون بالعقل" في "قارب طائر"، وكيفما كان "فإنه ليس من الشطط أن لا نتوافق مع حكمة دون أصول"(12). فكلّ ما يمكن قوله اليوم حول مثل هذا الموضوع الذي تطرق إليه، بشكل رائع، ريشارد ماك كيون: ففي التاريخ السحيق والمعقد للفكر، لم يظهر أبدا "قناعة كونية بالنسبة لوظيفتها... وليس توافق في موضوعها"(13). عندما نلاحظ مثل هذا التمشي التشهيري، فإننا نفاجأ تقريبا من أنّ لفظ "الميتافيزيقا" بالذات تمكن من الصمود. قد نعتقد بأنّ كانط كان على حقّ، عندما تنبأ، في سنّ متقدّمة، وبعد أن أجهز على هذا "العلم المرعب"، بأنّ الناس سيعودون إلى الميتافيزيقا "مثل العشيقة التي وقع مخاصمتها"(14).

لا أعتقد بأنّ هذا محتمل، ولا مرغوب فيه. ولكن، قبل التطرق إلى فرضيات حول المغانم المحتملة للوضعية الحالية، قد يكون من الأفضل التساؤل عن أي معنى عندما نقول بأنّ اللاهوت، والفلسفة والميتافيزيقا أمست في نهاية المطاف ـ ليس لأنّه من المؤكد أنّ الإله مات، إذ لا نعرف عن ذلك سوى القليل مثلما هو الشأن لوجوده (وهو أمر هيّن في الواقع إلى درجة أنّ لفظ "الوجود" ليس في محلّه)، ولكن دون شك إن الطريقة التي نفكر فيها بالإله خلال قرون لم تعد تقنع أحدا؛ لو أنّ شيئا ما توفي، فلا يمكن أن يكون إلا بطريقة تقليدية نفكر فيها. ويكون ذلك أيضا أقلّ درجة حول نهاية الفلسفة والميتافيزيقا: ذلك لأنّ الأسئلة الأزلية التي تعود إلى ظهور البشر على الأرض أصبحت "دون معنى"، بل لأننا نطرحها ونجد لها حلول حسب مناهج فقدت كلّ مصداقية.

(12) *Werke*, Darmstadt, 1963, vol. 1, pp. 982, 621, 630, 968, 952, 974, 959; Akademie Ausgabe, vol. II, p. 367, ?, ?, 356, 342, 360, 348.

(13) McKeon, Introduction, *The Basic Works of Aristotle*, New York, 1941, p. XVIII.

(14) *Critique de la raison pure*, p. 332.

ما مات فعلا، هو التمييز الأساسي بين الميدان الحسي والميدان فوق- الحسي، وكذلك الفكرة، على الأقل الأكثر قدما من بارمنيدس، والقائلة بأنّ ما لا يتصل بالحواس ــ الإله، الكائن، الأسباب، المبادئ الأولية، الأفكار ــ هو أكثر واقعية، وأحقية ومعنى مما هو ظاهر، والتي لا تتموقع فقط فوق ولكن تحت عالم الحواس. ليس الأمر فحسب أننا نقلنا من مكان إلى آخر "الحقائق الأزلية"، بل اختفى ما يسمح بتمييزها. وفي نفس الوقت، وفي سجلّ أكثر حدّة، تنذرنا الأقلية من المدافعين عن الميتافيزيقا من خطر العدمية التي تبطن هذا التطوّر، فهنالك دليل ساطع لفائدتهم: صحيح أنّه ما إن يقع التخلي عن عالم ما فوق الحواس، يكون موازيه، عالم الظواهر، هو بدوره، منعدما. إذ لا يمكن للحسي، مثلما ما زال يراه الوضعيون، أن يعيش لنهاية ما هو فوق-الحسي. ليس هنالك ممن يعرف ذلك أحسن من نيتشه، الذي أثار بوصفه الشعري والمجازي لمقتل الإله بلبلة عظيمة(15). ففي فقرة معبرة لكتابه "غسق الأصنام، يشرح ما كانت في الماضي تعني كلمة "الله". لم تكن سوى رمزا لهيمنة ما فوق- الحسي مثلما كانت تراه الميتافيزيقا؛ فعوّض فيما بعد لفظ "الإله" بلفظ "الكون الحق" وقال: "لقد ألغينا الكون الحق: فأي كون بقي؟ قد يكون عالم الظاهر؟... ولكن لا ! ففي نفس الوقت من الكون الحق، ألغينا أيضا عالم الظواهر ! "(16).

لقد كان لحدس نيتشه، بمعنى "أنّ تدمير ما فوق-الحسي يلغي أيضا الحسي الخالص، ومن هنا يكمن الاختلاف بين الاثنين" (هديغار)(17)، قوّة أكثر دلالة لا نستطيع إحلالها تاريخيا؛ فكلّ فكرة تضمّ عالمين تؤدي إلى ارتباطهما دون انفصام. وبذلك، فإنّ كلّ الحجج المنمقة للمحدثين ضدّ

(15) Nietzsche, *Le gai savoir*, trad. A. Vialatte, Paris, 1950, pp. 169-170.

(16) Comment, pour finir, le «monde vrai» devint fable, *Crépuscules des idoles*, trad. J.-C. Hémery, Paris, 1974, p. 81.

(17) *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. W. Brokmeier, Paris, 1962, p. 173.

الوضعيين تكون مسبقا في مستوى الحوار البسيط وغير المتكافئ لديموقريطوس بين الفكر، العضو ما فوق-الحسي، والحواس. يؤكد الفكر بأنّ القدرة على ادارك الحواس ليست سوى أوهام؛ فهي تختلف مع وضعية الجسم؛ فالحلو، والمرّ، واللون... غير موجودة إلا بتفاهم بين البشر، كاسم، وليس كجسم، بتوافق مع طبيعة الأشياء المحجوبة في حدّ ذاتها بالظواهر. وهذا ما تجيب عنه الحواس: "أيها المنطق المسكين، فبعد أن مكنتنا من براهينك (وسيلة الإقناع، وكلّ ما يمكن أن نثق فيه)، هل تريد تدميرنا! فانتصارك هو هزيمتك"[18]. وبمعنى آخر، ما إن يقع الإخلال بالتوازن الهش على الدوام بين العالمين، سواء "الكون الحقّ" الذي يهدم "الكون الظاهري" أو العكس، فإنّ إطار المرجعيات الذي ينتهجه فكرنا ينهار. وعند هذا المستوى، لم يعد أي شيء ذا معنى.

اكتسب هؤلاء "الموتى" للعصر الحديث ـ نهاية الإله، والميتافيزيقا، والفلسفة وضمنيّا موت الوضعية ـ حجما من الأحداث ببعد تاريخي كبير منذ أن توقف، في بداية القرن العشرين، الاهتمام القطعي بها من قبل نخبة مثقفة حتى تصير، أكثر من انشغال، بل فرضية اعتُمدت مُسبقا من كل الأطراف تقريبا. ليس المظهر السياسي للمسألة هو الذي يحدّد هنا حديثنا. فعلى مستوى انشغالنا، يكون من الأجدر تجاهل هذه القضية التي تمس فعليا من السلطة السياسية، للتأكيد لا محالة على أنّ مجرد قدراتنا على التفكير، حتى وإن بلغت هذه الأزمة بعمق طرقنا في التفكير، ليست مرتهنة؛ فنحن مثلما كان البشر على الدوام ـ مخلوقات مفكرة. وأرى من خلال هذا، وببساطة، أنّ للإنسان مذاقًا، وربما حاجة، أن يفكر إلى ما أبعد من حدود المعرفة، وأن يستفيد بهذه القدرة أكثر من المعرفة والعمل. إنّ الحديث عن العدمية، في هذا الإطار، لا يمثل سوى رفض للتخلي عن المفاهيم واستنتاجات مهملة منذ وقت بعيد، حتى وإن لم يقع قبول زوالها

(18) *Démocrite, doctrine philosophique et réflexions morales*, trad. M. Solovine, Paris, 1928, p. 103.

إلا مؤخرا. لو أنه فعلا أردنا تصوّر ذلك، كان من الممكن، في مثل هذه الوضعية، أن نفعل ما فعله العصر الحديث في بداياته، أي مقاربة كلّ موضوع، دون منازع، "نفس الطريقة وكأني أتعامل مع مادة لم يمسسها على الإطلاق أحد قبلي" (مثل ارتآه ديكارت في مقدمته "لانفعالات الروح") ! لقد أمسى الأمر مستحيلا، بسبب تضخيم وعينا التاريخي جزئيا، ولكن، قبل ذلك، لأنّ الشهادة الوحيدة التي في حوزتنا لما يمثله فعل التفكير لمن جعل منه وسيلة للعيش تكمن فيما يمكن أن نطلق عليه اليوم "الحجج المزيفة للميتافيزيقا". ويمكن أن لا توجد أي نظرية، وأي منظومة أحالها كبار المفكرين، تكون مقنعة أو حتى مقبولة من طرف القارئ المعاصر؛ ولكن ما من واحدة منها ليست اعتباطية، فسأجتهد أن أستدلّ بها، إذ لا يمكن التخلص منها وكأنها مجرّد هراء. بل العكس من ذلك، فإنّ الحجج الزائفة للميتافيزيقا تحتوي على المؤشرات الفريدة المعروفة لكل ما يعنيه الفكر لمن كرسوا حياتهم له ــ وهو أمر هام في أيامنا هذه والذي، مهما كانت غرابته، لم يقع التطرق إليه بصفة مباشرة إلا نادرا.

ولذلك يمكن أن تشكل الوضعية، إثر زوال الميتافيزيقا والفلسفة، ميزة مزدوجة. فهي تمكننا من النظر إلى الماضي بعين جديدة، متخلصة من قيود وثقل التقاليد، ومن امتلاك متسع من عناصر تجارب مجردة دون أن تفرض علينا إملاءات تخص استغلال هذه الثروات. "لا يسبق إرثنا أي وصية"[19]. قد تكون هذه الميزة هامة جدّا لو تضاعفت، بطريقة لا مناص منها تقريبا، بعجز متزايد للتحرك في ميدان خفيّ، في أي مستوى كان؛ أو بتعبير مغاير، إن لم تصاحبها النكبة التي يسقط فيها كلّ ما هو غير مرئي، وملموس أو مادي، والذي يجعلنا مهدّدين بفقدان ماضينا وفي نفس الوقت تقاليدنا.

ذلك، حتى وإن لم نتفق إطلاقا على ما كانت عليه الميتافيزيقا،

---

(19) René Char, *Feuillets d'Hypnos*, Paris, 1964, nº 62.

هنالك على الأقلّ أمر متيقنين منه : إنّ هذه العلوم ــ التي نطلق عليها اسم الميتافيزيقا أو الفلسفة ـــ تعالج مشاكل لا تسيطر عليها المدارك، وفهمها يتجاوز الاتجاه العام، ثمرة التجربة الحسية، التي يمكن إثباتها بمناهج واختبارات تجريبية. فمنذ بارمنيدس إلى موت الفلسفة، اتفق كلّ المفكرين على القول بأنّ الإنسان، باحتكاكه بهذه المسائل، مجبول على قطع الفكر عن الحواس بفصله في نفس الوقت عن العالم، مثلما تنقلها إليه وعن المشاعر ــ أو الشهوات ــ التي تتسبب فيها المواضيع العاطفية. فالفيلسوف، في صورة ما إذا كان فيلسوفا، وليس (ما هو عليه أيضا) إنسانا مثلي ومثلك"، يبقى منزويا بعيدا عن عالم الظواهر، ومنذ أن ظهرت الفلسفة، نتحدّث عن المناطق التي ترتادها بمثابة عالم للنخبة. لقد أضاع هذا التمييز العريق بين الجمهور و"المفكرين المهنيين" الذين يتخصصون في النشاط المشهور بأنّه الأكثر رفعة بالنسبة إلى المخلوقات البشرية ــ ففيلسوف أفلاطون "القادر على أن يصبح عزيزا بالنسبة للآلهة، وأنّ هنالك إنسان في العالم قادر على الخلود، أليس هذا الذي أتحدّث عنه هو الذي يعود إليه الفضل؟"[20] ــ من مصداقيّته، وهذه هي الفائدة الثانية لوضعيتنا. ومثلما اقترحت سابقا، فإنّ القدرة على التمييز بين الخير والشرّ تكون مرتبطة بسلطة التفكير، فيجب أن نكون قادرين على "المطالبة" من كلّ شخص سويّ أن يباشر الحكم، مهما كانت درجة المعرفة أو الجهل، والذكاء أو الغباء لديه. قد لا يحتمل كانط ــ وفي هذا الشأن فهو عمليا الفيلسوف الوحيد من نوعه ــ الرأي العام القائل بأنّ الفلسفة مخصصة للبعض من النخبة، بسبب علاقاتها الأخلاقية الضمنية فعلا، ويؤكد في موضع ما بأنّ "المتسبب في الغباوة هو القلب السيء..."[21]. هذا ليس بالحقيقي: فغياب الفكر لا تعني الغباوة؛ فهي تظهر لدى أشخاص شديدي

(20) *Le Banquet*, trad. L. Robin, Paris, 1938, p. 71.

(21) *Kantshandschrifter Nachlass*, vol. VI, 6900, *Kants gesammelte Sdhrifen*, Akademie Ausgabe, vol. XIX.

الذكاء ولا تنجرّ عن قلب مريض؛ قد يكون العكس هو الصحيح، ويمكن أن يكون الخبث بسبب غياب الفكر. ومهما يكن من أمر، لا يمكننا ترك المسألة في يد "الأخصائيين"، وكأنّ الفكر حكر على علم متخصص، مثلما هو الأمر بالنسبة للرياضيات المتقدّمة.

إنّ التمييز الذي يقيمه كانط بين "السبب" و"العقل" عصيبة في تمشينا. (يترجم كانط كلمة انتلكتوس اللاتينية بكلمة الفكر، رغم أنّ هذه الكلمة مشتقة من فعل فهم دون أن تكون على علاقة مرتبطة بالفهم). فهو يميز بين هاتين الموهبتين، بعد أن اكتشف "فضيحة العقل"، على اعتبار أنّ الفكر قادر على أن يعرف بيقين وأن يُخضع إلى تدقيق بعض المواضيع وبعض المسائل التي لا يمكن له لا محالة أن لا يفكر فيها؛ وبالنسبة لكانط تختصر هذه المسائل، تلك التي تهتم بالفكر البسيط، على ما نطلق عليه اليوم أحيانا اسم "المسائل الحتمية"، الإله، والحرية، والأزلية. ولكن، خارج المصلحة الوجودية التي كنّا سابقا نحملها لهذه المسائل ورغم أنّ كانط ظلّ يعتقد "أنّه لا يوجد على الإطلاق شخص ثقة يمكن له أن يحتمل الاعتقاد بأنّ كلّ شيء ينتهي بالموت"[22]، بل يرى جيّدا بأنّ "الحاجة الضرورية" للعقل هي في نفس الوقت شيء آخر وأكثر "من مجرّد بحث ورغبة في المعرفة"[23]. هذا ما يجعل تحديد التخوم بين ملكتي العقل والفكر يتزامنان مع تفاضل بين نشاطين عقليين مغايرين تماما، وهما الفكر والمعرفة، ونوعين من الاهتمامات المتميزين على الإطلاق، يمثل الصنف الأوّل الدلالة، والمعرفة بالنسبة للثاني. يظل كانط، حتى وإن أكد على هذا التمييز، خاضعا لثقل الميتافيزيقا التقليدية التي لم يتخلص منها مما جعلها إلى هذا الحدّ موضوعا، أي ما لا يمكننا إثبات الصفة غير المعروفة فيه، ورغم التدليل على حاجة العقل أن يفكر إلى ما وراء حدود ما هو معروف،

(22) *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik* آخر فقرة

(23) *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*, c. § 60; Akademie Ausgabe, vol. III, p. 367.

يظلّ فاقدًا للحس بأنّ حاجة الإنسان للتبصر تُمارس فعلا على كلّ ما يحدث، أي الأشياء التي يعرفها، وكذلك تلك التي لا يمكن أن يعرفها على الإطلاق. لم يقدّر أبدا إلى أي حدّ حرّر العقل، والقدرة على التفكير، مبرّرا إياه في علاقة مع المسائل القصوى. وللدفاع عن النفس، يؤكد "بأنّه أجبر على هدم المعرفة للحصول على مكان للمعتقد"[24]، ولكنه لم يترك مجالا للمعتقد؛ فقد جعل في ذلك مكانة للفكر، ولم يقم "بإلغاء المعرفة"، بل فصلها عن الفكر. فقد كتب في ملاحظات دروسه حول الميتافيزيقا يقول: "إنّ هدف الميتافيزيقا... هو طرح ممارسة العقل، سلبيا لا محالة، إلى أبعد من حدود العالم الحسي، **أي إقصاء الحواجز التي يضعها العقل في طريقها**[25] (التأكيد منّا).

إن الحاجز الأساسي الذي يضعه العقل في طريقه ينبجس من ناحية الفكر ومن معايير مُقامة فعلا أقامها لممارسته الخاصة، أي إشفاء غليلنا وتحقيق حاجتنا للمعرفة والعلم. إنّ السبب الذي دفع بكانط وخلفائه بأن لا يولوا اهتماما كبيرا بالفكر كنشاط وبصفة أقل أيضا لتجارب الأنا المفكر هو أنها تتطلب، رغم كلّ الفوارق، نوعا من النتائج وتطبق شكلا من ضوابط اليقين والوضوح التي تمثل نتائج وضوابط المعرفة. ولكن، إن كان حقيقيا أنّ الفكر والعقل يمكن لهما شرعيا تجاوز حدود المعرفة والعقل ــ حسب كانط، باعتبار أنّ الأشياء، رغم أنها خفية، تمثل بالنسبة للإنسان أعلى درجة من الاهتمام ــ فإننا مجبولون على الاعتقاد بأنّ الفكر والعقل ليس لهما نفس الاهتمامات مثل الفعل العقلي. وإن استبقنا، في بعض الكلمات، ما يمكن أن يحدث، **فإنّ الحاجة للعقل ليست مستلهمة من البحث عن الحقيقة ولكن بالبحث عن معانيها. فالحقيقة والمعنى ليسا بواحد ولا نفس الشيء**. إنّ الحجة الواهية بامتياز، والتي تهيمن على كلّ البراهين

(24) *Critique de la raison pure*, p. 24.

(25) *Kants handschriftkicher Nachlass*, vol. V, 4849; *Kants gesammelte Schriften*, Akademie Ausgabe, vol. 18.

الميتافيزيقية الشبيهة المستعملة واحدة إثر الأخرى، هو تأويل المعنى حسب نموذج الحقيقة. ويوجد المثال الأكثر حداثة، والمدهش كثيرًا إلى حدّ ما، يتمثل في **الذات والزمن**، حيث من الصفحة الأولى يقع طرح "من جديد مسألة معنى الذات"[26]. يؤكد هايدغر بنفسه بصفة جليّة، وهو يعيد فيما بعد تأويل مسألته الاوّلية، قائلا: "جوهر الذات... يعني حقيقتها"[27].

تكون الغواية لطرح مثل هذه المعادلة ـ التي تساوي دفع ورفض التمعن في تمييز كانط بين العقل والفكر، بين "الحاجة الملحة" للتفكير "والرغبة في المعرفة" ـ كبيرة جدّا ولا تصمد إلا أمام ثقل التقاليد. وما توجسه كانط كانت نتيجته تحرير الفلسفة الألمانية بصفة متميزة وفتح الباب أمام المثالية الألمانية. ولا يمكننا أن ننكر بأنّه هيأ المكان للفكر النظري؛ ولكن أصبح هذا الفكر ميدانا لفئة جديدة من الأخصائيين المرتبطين بالنظرية القائلة بأنّ "الميدان الخاص" للفلسفة هو "المعرفة الأصيلة الفعلية لما هو موجود في الحقيقة"[28]. عندما تحرّروا، بفضل كانط، من الديماغوجية الأكاديمية القديمة ومن الممارسات العقيمة، لم يعدّوا منظومات جديدة فحسب، ولكن "علما" جديدا ـ وأعظم تأليف لهم، **فينيميلوجية الفكر** لهيغل كان يحمل عنوانا أصليا هو "علم تجربة الضمير"[29] ـ راسمين ببراعة ظلالا لتمييز كانط بين الحيرة التي تجتاح العقل امام المجهول وقلق الفكر من المعرفة. وكانوا يعتقدون بكلّ جدية، أنّ اتخاذ تمشي المثالية الديكارتية المرتكزة على اليقين، وكأنما لم يكن كانط موجودا، تكون لنتائج مضارباتهم نفس الدرجة من الشرعية مثلها مثل مسارات المعرفة.

---

(26) Heidegger, *L'Etre et le temps*, trad. Rudolf Boehm et A. de Waelhens, Paris, 1964, p. 13.

(27) Heidegger, *Questions*, p. 24.

(28) Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 65.

(29) Ibid., p. 77.

I

الظاهر

هل يحاسبنا الله عن الظواهر؟

اعتقد جازما نعم.

ف. هـ. أودن

1
الطبيعة الظاهرية للعالم

يضمّ العالم الذي يُولد فيه البشر عددا كبيرا من الأشياء، الطبيعية والاصطناعية، الحية والميّتة، المؤقتة والأزلية التي لها جميعا صفة الظهور وبالتالي أن تكون مجبولة على أن يتمّ مشاهدتها، وسماعها، ولمسها، وأن تكون محلّ شعور ومذاق من قبل مخلوقات حساسة تمتلك الحواس الضرورية. ما من شيء لا يظهر، وكلمة "الظاهرة" لا معنى لها إن لم يكن هنالك متلقين للظواهر ــ كائنات حية قادرة على أن تميز، وأن تعرف وأن تستجيب بالهروب أو الرغبة، بالموافقة أو الشجب، بالثناء أو التأنيب لكل ما هو غير موجود تحديدا هنا، ولكن يظهر لهم ويكون مسخرا أن يكون مشاهدا لهم. ففي هذا العالم الذي نلجه، وقد ظهرنا من نقطة مجهولة، والذي سنرحل منه نحو وجهة مجهولة، فإنّ **الوجود والظهور متناغمان**. فالوجود ــ أي القدرة على الظهور ــ للمادة الجامدة، الطبيعية أو الاصطناعية، الثابتة أو الخاضعة للتحوّل، مرتهنة بوجود كائنات حيّة. ما من شيء في العالم ولا لأيّ كان لا تفترض ذاته وجود **متفرج**. وبمعنى آخر، ما من شيء موجود، في صورة ما يتضح فيه هذا الشيء، أن يوجد بالمفرد. ليس الإنسان الذي يقطن كوكبنا، بل كلّ البشر .فالتعدّدية هي قانون الأرض.

وبما أنّ الكائنات القادرة على الحساسية ــ بشر وحيوانات التي تظهر لها الأشياء والتي بحكم تقبلها تكون ضامنة لحقيقتها ــ فهي أيضا مظاهر،

منذورة ومجبولة كي تكون مُشاهدة، أن تسمع وتُسمع، وأن تلمس وتُلمس، فهي ليست على الإطلاق أشياء عادية ولا يمكن لنا تصوّرها كتلك؛ فليس لها "صفة الشيء أقلّ من صخرة أو جسر. فالكائنات الحيّة هي فلا "ظاهرة العالم" حتى لا يكون أي فاعل إلا شيئا أيضا ولا يظهر كذلك للآخر الذي يضمن له الحقيقة "الموضوعية". إنّ ما نطلق عليه عادة "الوعي"، هو أن الفعل الذي يكون لي فيه أيضا شعور بذاتي وأن أستطيع إذن، أن أظهر إلى حدّ ما لنفسي، لا يكفي أبدا أن يضمن حقيقتي. (فقولة **أنا أفكر، فأناموجود** لديكارت ليست مقترحا منطقيا نظرا إلى أنّ **عملية التفكير** لا تظهر أبدا دون أن تتحقق الأفكار إلى لغة حديث أو كتابة متوقعة من طرف مستمع أو قارئ). ففي أفق العالم، كلّ كائن موجود على الأرض قدم إليها وهو على استعداد لمواجهة كون يكون فيه الوجود والظهور متناغمين؛ فهو مسلح لهذا الوجود السفلي. فالكائنات الحية، بشرًا وحيوانات ليسوا في هذا العالم فحسب، بل هم **من العالم** وذلك فعلا لأنّهم في نفس الوقت فاعلون ومفعول بهم، مُشاهدون وشاهدون.

ليس هنالك من غريب في عالمنا إلا أصناف متناهية من المظاهر، وهي التسلية الخاصة التي توفرها المظاهر، والروائح والأصوات والتي لم يشر إليها على الإطلاق تقريبا لا المفكرون ولا الفلاسفة، باستثناء أرسطو الذي يُظهر، عرضا، المتعة السلبية للرغبات التي يحصل عليها الجسم من بين الطرق الثلاث للحياة المتوفرة لاختيارات من لم يكونوا خاضعين للضرورة ويستطيعون، من هذا المنطلق، أن يسخروا أنفسهم لما هو جميل في تعارض مع ما هو مجدٍ وضروري[1]. ليس لهذا التنوّع من معادل لها

(1) إنّ طرق الحياة الثلاث مذكورة في *L'Ethique à Nicomaque*, I, 5 وفي *L'Ethique à Eudème*, 1215a 35. وحول التناقض بين الجميل، والضروري والمفيد، راجع *La Politique* 1333a 30. إنّه لمن المفيد القارنة بين منظومات الحياة الثلاث الأرسطية اعتمادا على التعداد الذي يطرحه أفلاطون في *Philèbe* - حياة المتعة، وحياة العقل، ةالحياة التي تحتوي على خليط للإثنين؛ إنّ الرفض الذي يبديه افلاطون لحياة المتعة هو أنّ المتعة في حدّ ذاته لا يقتصر لا على الوقت ولا على الكثافة، "فاللذة غير محدّدة لذاتها وتندرج =

سوى التعدّد المهول للأعضاء الحسية لدى المخلوقات الحيوانية، إلى درجة أنّ ما يظهر فعلا للمخلوقات الحية يمثل تعدّدا للأشكال وللأنماط؛ فكلّ فصيلة حيوانية تحتل في حدّ ذاتها عالما. ولكن، كلّ المخلوقات الحاصلة على حسّ لها بصفة مشتركة مظهر في حدّ ذاته، أي عالم حاصل على مظاهر وكذلك، وهو أمر قد يكون هام جدّا، أن يكونوا مخلوقات تظهر وتختفي، وقد سبق قدومها من زمان عالم ويُلحق الذهاب أيضا.

إن تكون حيّا فهذا يعني احتلال عالم سبق قدومكم وسيظل قائما إثر ذهابكم. فعلى مستوى الحياة الحقة والبسيطة، يمثل الظهور والاختفاء، عند تداولهما، الحدثين الأساسيين اللذين يحدّدان الزمن، والحدّ الفاصل بين الحياة والموت. إنّ عدد السنوات المقررة لأيّ كائن حيّ تحدّد لا طول مدّة حياته، ولكن أيضا الطريقة التي يحيا بها زمانه؛ فهو يوفر النموذج الخفي لكلّ عملية قيس للزمن، مهما كان بعيدا في الماضي والمستقبل، إلى ما أبعد من الحياة الإنسانية. وهكذا، فإنّ التجربة التي نعيشها خلال سنة تتغيّر كليّا طيلة حياة بأكملها.و تمثل السنة، بالنسبة لطفل الخمس سنوات، خمسا الزمن للوجود، ويمكن أن تظهر أكثر طولا أكثر ممّا يمكن أن تكونه عندما لا تكون سوى العشرين أو الثلاثة أعشار من الزمن. فكلّ واحد يعرف كيف أنّ السنوات تتقلب بسرعة فائقة مع تقدّم السنّ، إلى أن تشرع، عندما تحلّ الشيخوخة، في السير ببطء، لأننا نقوم بتقييمها انطلاقا من تاريخ الانطلاق الكبير، والذي نستشعره نفسانيّا وجسمانيّا. تتعارض هذه الساعة المرافقة للذوات البشرية الذين يولدون ويموتون، للزمن الموضوعي الذي يكون بمقتضاه لا يتغير زمن طول السنة. من هنا يكون الزمن الذي ينظم العالم

= في نوع ليس له ولا يمكن له أبدا، في ذاته ولذاته، لا بداية، ولا وسط ولا نهاية" (31a). ولكن رغم أنّه بنفسه و"جميع العقلاء يتفقون بالتأكية على أنّ العقل هو ملك عالمنا" (28c) فإنه لا محالة لا يرى بأنّه بالنسبة لكل من مآله الموت بأنّ الحياة، حيث "لا نشعر لا بالمتعة ولا بالآلام، حتى وغن كانت أكثر ألوهية (33ab) تكون غير محتملة وبالتالي "فإنّ جميع الجماليات التي نستمتع بها تولد عندما يختلط ما هو محدّد بما هو غير محدد" (26b).

ويرتكز ــ خلافا لكلّ عقيدة دينية أو علميّة ــ على فرضية أنّه لا يوجد لا بداية ولا نهاية، فرضية لا يمكن أن تصدر بصفة طبيعية إلا من كائنات دخلت في كلّ زمن إلى عالم سبقهم وسيظل باقيا من بعدهم.

وفي تعارض مع الوجود غير العضوي للمادة الجامدة، فإنّ الكائنات الحية لا تكون إلا مظاهر. إن نكون على قيد الحياة، فهذا يعني أنّنا مدفوعون برغبة في الظهور الذي يتماشى مع كلّ من له سلطة الظهور. تتقدّ الأشياء الحية، مثل المثلين على ركح وقعت تهيئته خصيصا لهم. وهو ركح مشترك لكلّ الأحياء، ولكن يظهر مختلفا لكلّ جنس بشري، وكذلك لكلّ عينة. إنّ فعل يبدو ــ ولفظ "بدا لي ــ أصبحت الطريقة الوحيدة التي قد تكون ممكنة، والتي يمكن بها أن نعي عالما ظاهريا وأن ندركه. وظهر تعني دوما للآخرين يبدو، ويختلف فعل بدا حسب الموقع الذي يكون فيه المتفرج والسبيل الذي يتخذه. وبمعنى آخر، كلّ شيء يظهر يحصل، بحكم ظهوره، على نوع من القناع القادر جدّا، ولكن ليس ضرورة، على اخفائها أو تشويهها. إنّ فعل تراءى يتطابق مع عملية أنّ كلّ مظهر، رغم هويته الخاصة، تكون مقاربته من متفرجين متعددين.

يظهر أنّ الحاجة للظهور ــ وإبراز ردّ الفعل على النتيجة المضنية أن نكون محل مشاهدة ـ عملية مشتركة بين الإنسان والحيوان. وكذلك بنفس الطريقة التي يكون عليها الممثل عند الدخول إلى الركح إزاء بقية الممثلين والمتفرجين، فإنّ الشيء الحي هو رهينة عالم ظواهر صلبة لكي تستقر في مظهرها الخاص، وهو في حاجة إلى مخلوقات أخرى حتى تتلهّى، وبمتفرجين لكي تبرز وتعترف بوجودها. ومن وجهة نظر المتفرجين الذين تظهر لهم، والذين تنتهي في الآخر بالاختفاء، فإنّ كلّ حياة مأخوذة بصفة فردية، في طور صعودها وفي طور انحدارها، هي مسار للتنمية ينتشر خلالها كيان حسب حركة تصاعدية إلى أن تصبح كلّ أوصافها محلّ مشاهدة؛ ويتوالى عند هذه النقطة توقف وقتي ــ أزهار أو نباتات هوائية، إن صحّ التعبير ــ المتبوع بدوره بحركة تنازلية للتفسخ مؤكد يؤدي إلى زوال

نهائي. ويمكن لنا أن نلاحظ، وأن نتدارس ونفهم هذا المسار من عدّة زوايا، ولكن معيار ما هو فعلا شيء حيّ يظلّ غير متغيّر: ففي حياة كلّ يوم مثلها مثل الدراسة العلمية، تتحدّد المادة بالفترة القصيرة عند ظهورها التام، أو ازدهارها. قد يكون الاختيار، المرتكز على المعيار الوحيد لاكتمال واستكمال الظاهر، اعتباطيا كليّا لو لم تكن الحقيقة قبل كلّ شيء من طبيعة كبيرة.

إنّ سيادة الظاهر بالنسبة لكلّ الكائنات الحية التي يظهر فيها العالم على صيغة "يظهر لي" ترتبط شديد الارتباط بالموضوع الذي سنتطرق إليه ـ أي الأنشطة العقلية التي نتميّز بفضلها عن بقية المخلوقات الحيوانية. إذ، رغم أنّ هذه الأنشطة تمثل فيما بينها اختلافات كبيرة، فإنّها تشترك جميعها في كونها تملص من العالم مثلما يظهر وانكماش على الذات. وليس من الخطير لو أننا لم نكن سوى مجرّد متفرجين، خالقين للكون المادي مندفعين في العالم للسهر على حاجياته، وللتمتع به، وحتى نسلي به أنفسنا مع الحفاظ على بعض النواحي الأخرى بمثابة السكن الطبيعي. ولكن، في الواقع، **نحن من العالم ولسنا فقط في العالم**؛ ونحن أيضا من المظاهر، بوصولنا وذهابنا، بظهورنا واختفائنا؛ ورغم أننا قدمنا من مكان مجهول، فإننا نتقدّم مجهزين بما فيه الكفاية لمواجهة كلّ ما يظهر لنا والمشاركة في لعبة العالم. لا تتبخر كلّ هذه الخصائص عندما لا نكون مندفعين في أنشطة عقلية وأن نغمض عن قصد أعين الجسم، لكي نفتح أعين العقل، باستعمالنا المجاز الافلاطوني. تمثل نظرية العوالم المتصارعة جزءا من الحجج الزائفة للميتافيزيقا، ولكنها ليست قادرة على الإطلاق أن تتواجد طيلة قرون إن لم تكن تتماشى، بطريقة جدّ معقولة، مع بعض التجارب البسيطة. فالمشكل الأصلي، مثلما يقول ميرلو-بانتي، هو فعلا أنّنا لا نستطيع الهروب من الذات إلا في الذات[2]، ونظرا إلى أنّه بالنسبة

(2) Thomas Langan, *Merleau-Ponty's Critique of Reason*, New Haven, London, 1966, p. 93.

للإنسان، عملية الوجود والظهور يتزامنان، فإنّني لا أستطيع الفرار من الظاهر إلا بالظاهر. وهذا لا يحلّ المشكلة، والمتمثل في معرفة إن كان الفكر يحتمل الظهور؛ يتعلق الأمر عندئذ بالبرهنة إن كان الفكر والممارسات العقلية الأخرى الصامتة والخفية مجبولة على الظهور أو إن لم تكن لا محالة قادرة على أن تعثر على مستقر يناسبها.

2
الذات «الحقيقية» والمظهر «العادي»: نظرية العوالم المتناظرة

يمكننا اكتشاف عنصرٍ أوّليّ للمواساة بالدعوة إلى التفرّع الثنائي القديم لميتافيزيقا الذات (الحقيقية) والمظهر (العادي)، ذلك لأنّ الأخير يرتكز أيضا في الواقع على الهيمنة، أو على الأقل أولويّة المظهر: ولاكتشاف ما هو فعلا موجود، على الفيلسوف أن يغادر عالم المظاهر التي هي التي يوجد طبيعيا ضمنها، وذلك منذ النشأة - مثلما فعله برمنيدس في اندفاعه خارج أبواب الليل والنهار في اتجاه السبيل الإلهي الكائن "بعيدا عن المسالك العائلية للفانين"[1]، أو أفلاطون في رمزية الكهف[2]. إنّ عالم الظواهر سابق لكلّ منطقة يمكن للفيلسوف أن يختار حتى يكون فيه فعلا في بيته وأين لم يولد. ففي كلّ زمان، تكون منّة الظهور لعالمنا هي التي تقترح على الفيلسوف، أي العقل البشري، فكرة وجوب وجود شيئا لا تكون ظاهرة: "إن اعتبرنا العالم كظاهرة، فإنّه يدلّ على وجود شيء ما ليس بظاهر"، مثلما يقول كانط[3]. وبمعنى آخر، عندما ينزوي الفيلسوف عن

---

(1) Yves Battistini, *Trois présocratiques: Héraclite, Parménide, Empédocle*, Paris, 1968, p. 110.

(2) *La République*, VII, 514a-521b.

(3) Kant, *Opus Postumum*, éd. Erich Adickes, Berlin, 1920, p. 44.
أكيد أن تاريخ الملاحظة يعود إلى سنة 1788.

العالم المتوفر لحواسنا ويعود بمسافة متناصفة (التعليم لدى أفلاطون) في اتجاه حياة العقل، فإنّه كذلك يطلب من هذا الأخير السياق الذي يكشف له عن الحقيقة المبطنة. لا يمكن تصوّر هذه الحقيقة - أي ما هو منكشف حسب هايدغار - إلا مظهر إضافي، ظاهرة أخرى خفية في الأصل ولكنها مستشعرة وكأنها من منظومة عالية، وتبرهن بذلك الهيمنة الثابتة للظاهرة. إنّ جهازنا العقلي، القادر على الافلات من المظاهر الراهنة، يظلّ منتظما عند المظهر. ويترقب الفكر، وكذلك الحواس، من خلال استقصائه أن يظهر له شيء ما.

يظهر أنّ الامر بالمثل حتى بالنسبة للعلم، خاصة العلم الحديث، الذي يعتمد ــ لو أخذنا بعين الاعتبار ملاحظة الشاب ماركس ــ على الطلاق بين الذات والمظهر، إلى درجة أنّ الفيلسوف ليس في حاجة إلى مجهود خاص للوصول إلى "حقيقة" ما وراء الظواهر. فرجل العلم، الخاضع أيضا إلى الظواهر، يقطع الجسم البشري، لكي يشاهد ما بداخله، أو يحصل على مواد خفية بفضل العديد من الآلات المتطوّرة التي تحرمها من المزايا السطحية التي تظهر لحواسنا، وذلك للكشف عمّا يختفي تحت السطح. فهي نفس الفكرة التي توجه هذه المجهودات العلمية والفلسفية: يجب، حسب كانط، أن "تكون للظواهر ذاتها أسس لا تنتمي للظواهر"[4]. تلك هي بوضوح عملية تعميم للطريقة التي تتعاظم فيها مواد الطبيعة، وعند بروزها من تربة الظلّ، "تظهر" في وضح النهار، لو غفلنا الحقيقة، منذ تلك اللحظة، بأننا نولي للأرض درجة قصوى من الواقع أكثر ممّا يكتفي بالظهور والاختفاء بعد فترة زمنية. وبما أنّ "الجهود المفاهمية" للفلاسفة للكشف عن أمر يتجاوز المظاهر تُشفع دوما بطعون عنيفة ضد "الظواهر البسيطة"، فإنّ النجاحات التجريبية البارزة لرجال العلم، التي تستعرض ما لا تبرزه المظاهر على الإطلاق دون أن يقع دفعها، تتحقق دوما على حسابها.

---

(4) *Critique de la raison pure*, p. 397.

إنّ هيمنة المظهر أمر من الحياة اليومية التي لا يمكن لرجل المخبر ولا الفيلسوف أن يتغافل عنه، والذي من واجبه أن يعثر عليه دوما عند نهاية تجاربه أو دراساته والذي يبرهن على عظمته بأن لا يتغير أبدا ولا يتأثر بما اكتشفوه بالتخلي عنه. "وبذلك فإنّ النظريات 'الغريبة' للفيزياء الجديدة (تثير دهشة) الحسّ العام دون تغيير شيء من فئاتها"[5]. وتتعارض مع الاعتقاد الراسخ للحس القويم نظرية الهيمنة الأزلية للذات والحقيقة على الظاهر العادي، أي هيمنة **الجوهر** الذي لا يظهر عند السطح المتسبب فيه. إنّ هذا الجوهر، على ما يظهر، هو الذي يحلّ السؤال القديم جدّا التي تطرحه الفلسفة وكذلك العلوم: كيف يمكن لمادة أو لشخص، وأنا كذلك، أن يظهر وما الذي يجعله يظهر في هذا الشكل وفي هذه الهيئة دون غيرها؟ إنّه سبب أكثر منه قاعدة أو أسس تتطلبه المسألة، ولكن الأمر البارز هو أنّ تقاليدنا الفلسفية غيّرت الأسس التي تتدفق منها مادة معنية والتي تنتجه، ووفرت فيما بعد لهذا الوسيط المنتج درجة من الحقيقة من درجة أعلى من تلك التي تعترف بها لما هو بيّن وظاهر. والاعتقاد القائل بأنّ السبب له أسبقية على تأثيره، إلى درجة أنّنا نستطيع، مقابل ذلك، خفض قيمة فعل بأن نجعله يعود إلى سببه قد يخضع لعدد من الحجج الزائفة للميتافيزيقا القديمة والأكثر تعنتا. ولكن، مرّة أخرى، لا نجد أنفسنا أمام خطأ اعتباطي كليّا؛ فالحقيقة ليست ما لا تبديه إطلاقا المظاهر في حدّ ذاتها لما هو موجود خلفها فحسب، بل أنها، إضافة إلى ذلك، لا تكتفي عموما بالكشف، فهي تحجب أيضا ـ "فما من شيء، ولا من جهة من المادة تظهر إلا بإخفاء المواد الأخرى فعليا"[6]. فهي تدين وتحمي أيضا، وهذا الدور للحماية، ما هو موجود من التحت، قد يكون فعلا هو الأهمّ. وعلى أيّ حال، هذا الأمر حقيقي بالنسبة للكائنات الحيّة التي يخفي سطحها ويحمي الأعضاء الداخلية التي تمثل بؤرة حياتها.

---

(5) Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Paris, 1964, p. 34.

(6) Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, Paris, 1960, p. 29.

إنّ الخطأ المنطقي والأساسي لكلّ النظريات التي ترتكز على التضاد بين الذات والظاهر واضحة وقد اكتشفها مبكرا السفسطائي غورجياس، الذي لخصها في مقطوعة من تأليفه المفقود حاليا **حول الطبيعة واللا-ذات** ــ وهو تفنيد، إن صدقناه، للفلسفة الحسية : "ليس للذات من وجود واضح بما أنها لا تظهر (للبشر)؛ فالظهور (للبشر) ضعيف، بما أنّ ذلك لا ينجح لكي يوجد"[7].

لقد أدى البحث العنيف للأسس الكامنة خلف المظهر البسيط الذي يؤدي إلى العلوم الحديثة إلى إثارة الخصومة القديمة. وفي الواقع، فقد جلب بقوة وفي وضح النهار جوهر المظاهر حتى يكون الإنسان، هذا المخلوق المتأقلم للمظاهر، والخاضع لها، قادرا على حيازتها. ولكن تجعلنا النتائج نوعًا ما في حيرة. وقد لاحظنا أنّه ما من إنسان قادر على العيش وسط "المسببات" أو قادر بالإيفاء، بلغة بشرية عادية، بالذات التي يقع التدليل بحقيقتها علميّا في المخابر، أو قياسها فعليّا في العالم الواقعي، بفضل التقنيات. قد نؤكد بأنّ الذات، عندما تصبح واضحة، تتفوّق على المظاهر ــ ولكن ما من أحد إلى هذا الحين نجح في أن يعيش في عالم لا يمكن اكتشافه بذاته.

(7) Hermann Diels et Walther Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, 1959, vol. II, B26.

3
قلب سلّم الميتافيزيقا:
قيمة السطح

تعرف الحياة اليومية السليمة، التي لا يتحاشاها رجل العلم والفيلسوف على الإطلاق، خطأ وكذلك وهمًا. غير أنّه لو قمنا بطرح الخطأ جانبا وبتبديد الوهم، فإننا لا نصل لا محالة إلى ناحية ما بعد المظاهر. "ذلك لأنّه عندما يتبدّد الوهم، وينبلج فجأة المظهر، يكون ذلك دوما لصالح المظهر الجديد الذي يحصل لحسابه على الوظيفة الأنطولوجية للأولى... ليست خيبة الامل بالخسارة للقناعة لأنّها كسب لقناعة ثانية... وليس من علامة دون مظهر، لأنّ كلّ علامة هي مضادة للمظهر"[1]. وليس أقلّ احتمالا من أنّ العلم الحديث في بحثه المستميت عن **الحقيقة الواحدة** من خلال المظاهر البسيطة بأن تنجح مطلقا على العثور على حلّ لهذه الوضعية المزرية، إلا لأنّ الباحث ذاته ينتمي إلى عالم الظواهر، رغم أنّ وجهة نظره لهاذا العالم تختلف أحيانا عن عالم الفكر السليم.

تاريخيّا، يظهر أنّه منذ بداية عملية بروز العلم في العصر الحديث، ظهر شكّ استحالت إزالته. ويظهر أنّ أول فكرة جديدة كليّا بالنسبة للعصر الحديث ــ وهي الإدراك، الذي ظهر خلال القرن السابع عشر، بأنّ التقدّم دون هوادة أصبح، في بضعة قرون، العقيدة الثمينة جدّا لكلّ سكان العالم

(1) Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, pp.63-64.

المنجذبين بالعلم ــ وقع اختراعها لضروريات تلك الوضعية : لو توقعنا أكثر فأكثر بأن نتقدّم، لما استطاع أحد التيقن من بلوغ الهدف النهائي للحقيقة المطلقة.

إنّه لمن الواضح أنّ العلوم التي تخصّ مباشرة الإنسان، يكون الوعي بهذه الوضعية المنسدّة أكثر وضوحا، وبالنسبة لمختلف ميادين البيولوجيا، وعلم الاجتماع وعلم النفس، تتمثل الإجابة ــ بعد أن يقع وضعها في حجم قاسمها البسيط المشترك ــ في تأويل كلّ المظاهر بمثابة وظائف المسار الحيوي. إنّ المكسب الكبير للوظائفية أن تجلب مجدّدا وجهة نظر موحّدة للعالم وأن تحافظ دون مساس على التناقض القديم بين الذات (الحقيقية) والمظهر (البسيط)، وكذلك الفكرة القديمة المسبقة القائلة بتفوّق الذات على المظهر. لقد تغيّر مجرى النقاش؛ لم تعد الظواهر مقتصرة على رتبة "الخصائص الثانوية"، ولكن وقع تصوّرها كشروط ضرورية لمسارات أساسية تتجلى في الجسم الحي.

ولقد وقع مؤخرًا إعادة النظر في هذا التراتب بصفة، حسب رأيي، ذات دلالة رفيعة. هل يمكن أن لا تكون الظواهر موجودة لحاجيات الحياة، ولكن، على عكس ذلك هل أنّ الحياة موجودة للمصلحة القصوى للظواهر؟ وبما أننا نعيش في عالم محجوز عندما يظهر، فهل يكون من غير المعقول أنّ ما يوجد فيه من مهمّ ومناسب يوجد فعلا عند السطح؟

ففي بعض البحوث حول مجمع أشكال وانماط الحياة الحيوانية، فقد بيّن عالم الحيوانات وعالم الأحياء السويسري أدولف بورتمان بأنّ الوقائع ذاتها تتداول لغة مختلفة فعلا عن الفرضية النفعية البسيطة التي تريد أن لا تكون المظاهر، لدى الكائنات المتحركة، هناك إلا للحفاظ المزدوج على الفرد وعلى النوع. ومن وجهة نظر أخرى، يمكن القول عنها بأنها أكثر سذاجة، يظهر بالأحرى، أنّ الأعضاء الداخلية، غير الجلية، لها وظيفة وحيدة هي تخلق وتحافظ على المظاهر. "قبل كلّ وظيفة متمحورة حول حياة الفرد والكائن... نجد العامل التجلي الوحيد للظهور الذي يوفر معنى

لكلّ هذه الوظائف". (نحن من يؤكد)[2]. أضف إلى ذلك، يبيّن بورتمان، ببذخ من الأمثلة الخلابة ــ وهو ما قد يكون الشيء الواضح للعين المجرّدة ــ بأنّ الأنواع العجيبة للحياة الحيوانية والنباتية، ووفرة البضائع المعروضة غير المجدية فعلا على المستوى العملي لا تستجيب للنظريات العلمية التي ترى الحياة بحسب الوظائف. من ذلك مثلا، أنّ ريش الطيور التي نعتبرها، للوهلة الأولى، بمثابة الغطاء الدافئ الحامي، يتكوّن بصفة تجعل أجزاءها البيّنة ــ لوحدها ــ تشكل معطفا ملوّنا، تكمن قيمته الجوهرية في مظهره الواضح للعيان فقط"[3]. وبصفة عامة، "إنّ الشكل العملي الخالص والعادي، يمثل حالة خاصة ونادرة، لما وقع له من ثناء من بعض الأطراف بما يليق للطبيعة (بأن تخضع إلى مراميها)"[4] ولذلك من العيب علينا أن لا نأخذ بعين الاعتبار بأن المسار التوظيفي الذي يكون فيه الجسم الحي في المركز، وأن يقع اعتبار كلّ ما هو خارجي و"منفتح على الحواس بمثابة نتيجة ثانوية لا أكثر ولا أقلّ لآليات 'مركزية' و'حقيقية' ذات أهميّة كبرى"[5]. فحسب التأويل الخاطئ المهيمن "يصلح الشكل الخارجي للحيوان إلى حماية المهمّ، أي التجهيزات الداخلية، عن طريق الحركة، وابتلاع الأكل، والعناية الموجودة لتجنب العدوّ، واكتشاف الرفيق الجنسي"[6]. ولكي ندحض هذا التمشي، يطرح بورتمان، "علمه التشكلي"، وهو علم جديد يقلب الأولويات: "**ليس الأمر فيما هو الشيء، ولكن في الطريقة التي يظهر بها هي التي من الواجب أن توجه البحث.**"[7] (التأكيد من لدننا).

هذا يعني، عند الحديث عن الشكل ذاته للحيوان، "بأنّ الأمر يخصّ

(2) Adolf Portmann, *Das Tier als soziales Wesen*, Zurich, 1953, p. 252.

(3) Adolf Portmann, *La forme animale*, trad. G. Rémy, Paris, 1961, p. 17.

(4) *Animal Forms and Patterns*, trad. Hella Czech, New York, 1967, p. 34.

(5) *Das Tier soziales Wesen*, p. 232.

(6) *Ibid.*

(7) *Ibid.*, p. 127.

الهياكل المرئية التي لها هدف وحيد: التأثير على عين صديق أو عدوّ... تشكل العين والمادة محلّ فحص كلّ معدّ حسب قواعد شديدة الدقة مثل التغذية والأعضاء الهضمية"[8]. وبالاعتماد على مثل هذا التغيّر المفاجئ، يميز بورتمان بين "المظاهر الحقيقية"، التي تنكشف بنفسها، من "الزائفة"، مثل عروق نبتة أو الأعضاء الداخلية لحيوان، التي لا تصبح مرئية إلا عندما يقع التلاعب بالمظهر "الحقيقي" وانتهاكه.

هنالك عنصران متساويان من حيث الأهمية يجعلان هذا التغيّر المفاجئ معقولا من الأساس. أوّلا، البون الشاسع، على مستوى الظواهر، بين المظاهر "الحقيقية" و"المزيفة"، بين الشكل الخارجي والتراتيب الداخلية. فالأوائل من أنواع غير متناهية ومن مفاضلة عالية؛ إننا نميز لدى الكائنات الراقية بين الفرد والآخر بصفة عامة. أضف إلى ذلك تخضع الملامح الخارجية للكائنات الحية إلى قوانين التناسق لكي تظهر حسب وضع مستساغ ومحدّد. وعلى عكس ذلك، لا تتملق الأعضاء الداخلية العين المجردة إطلاقا؛ فعندما نكشف عنها بالقوّة، فكأنّنا نريد جمعها بسرعة، دون تخطيط عام، وإن لم تكن على الأقلّ غير عادية، أو مشوّهة بسبب المرض، نتصوّرها متشابهة؛ يكون من الصعب التمييز بين العديد من الكائنات الحيوانية، حتى لا نشمل الأشخاص، عن طريق فحص الأحشاء. عندما يعرّف بورتمان الحياة بمثابة "ظهور أمر داخلي في الخارج"[9]، يمكن لنا أن نعتبر أنّه هو بذاته ضحية للتصورات التي ينتقدها؛ ذلك لأنّ أهمية اكتشافاته الخاصة تتمثل في إقامة الدليل بأنّ ما يظهر في الخارج هو قطعيا مختلف عن الداخل الذي لا نتجرأ على القول بأنّ ما هو داخلي لا يظهر على الإطلاق. فالداخل، وهو الجهاز العملي لمسار الحياة مغلف بما هو خارجي، الذي يكون دوره الوحيد، فيما يتعلق بالحياة ذاتها، في إخفائها وحمايتها، ومنعها من أن تتعرض إلى أضواء العالم المتوفرة عندما

(8) *La forme animale*, p. 110.

(9) *Das Tier als soziales Wesen*, p. 64.

يظهر. إن قُدّر للداخل أن يظهر، فإننا نصير جميعا متشابهين.

لدينا، إضافة إلى ذلك، بيّنة مدهشة أيضا عن وجود اندفاع طبيعي ـ ليس أقلّ إكراها من غريزة المحافظة في عنفوان وظيفتها ـ أطلق عليها بورتمان اسم "الحاجة للظهور". إنها غريزة مجانية كليّا فيما يخص المحافظة على البشر؛ فهي تسيطر بأشواط على ما يمكن اعتباره ضروريّا للجاذبية الجنسية. توحي هذه الاكتشافات إلى أنّ المكانة المهيمنة للمظهر الخارجي يفترض نشاطا تلقائيا، مضافا إلى طابع حواسنا القابلة للتأثر كليّا؛ **إنّ كلّ ما نشاهده يرغب في أن نشاهده، وكلّ ما نسمع يصرخ لكي نسمعه، وكلّ ما يمكن لمسه يتقدم لكي نلمسه**. إنه في الواقع وكأنما كلّ شيء حيّ ـ إضافة إلى أنّ سطحه مجبولة للظهور، ومؤهلة لكي تكون مرئية ومخصصة للظهور للآخرين ـ مدفوع **بضرورة الظهور**، وبأن تندمج في عالم الظواهر ببسط لا "أنا الداخلي" فحسب، بل الكائن الذي تمثله.(إنّ فعل "أظهر نفسه" مبهم مثل الفعل الألماني **سلبسدارستللونغ**: فهو قد يعني أن الباعث النشط، يعرّف بنفسه، ويكون محل مشاهدة وسماع لحضوره، أو أنّ ما يعلن عنه، هو شيء موجود في الداخل، والذي لا يمكن أن يظهر بخلاف ذلك ـ فهو مظهر "زائف" إن استعملنا مصطلح بورتمان. إننا نتمسك فيما يلي بالمعنى الأوّل للمصطلح.) فعلا، إنّ عملية الظهور، الواضحة بعد لدى الأشكال الأكثر اكتمالا في حياة الحيوان، والتي بلغت درجة الذروة في الكائن البشري.

يؤدي التدعيم المورفولوجي للأولويات العادية التي قام بها بورتمان إلى نتائج ذات مجال هام لا يطوّرها لا محالة بنفسه ـ وقد يكون على حقّ في ذلك. فهي تثير الانتباه حول ما يسمى "أحقية السطح"، أي العنصر بأنّ "المظهر يخون سلطة التعبير القصوى مقارنة لما هو داخلي والتي تكون مهامه في مستوى اكثر بدائية"[10]. إنّ اختيار كلمة عبارة المظهر يبيّن

---

(10) *Biologie und Geist*, Zurich, 1956, p. 24.

بوضوح إلى أي صعوبات للمصطلح التي لا تجعلنا نصطدم إن تعمقنا في نتائجها. ذلك لأنّ "العبارة" لا يمكن أن تعبر إلا عن أي شيء، والسؤال المحتوم "ماذا تعبر العبارة؟" (بمعنى عندما نعبر عن المادة السائلة) تكون الإجابة عنه دوما: أمر داخلي ــ سحنة، وفكرة، وإحساس. ولكن، سلطة عبارة المظهر تكون من نمط مغاير؛ فهي لا "تعبر" عن شيء إلا ذاتها، وبعبارة أخرى، فهي توضح أو تنشر. ويظهر من اكتشافات بورتمان أنّ المعايير العادية للحُكم، المتجذرة بعمق في المسلمات والاحكام المسبقة الميتافزيقية ــ القائلة بأنّ المهمّ يوجد تحت السطح وأنّ السطح "ظاهري" ــ هي مخطئة، وبأنّ القناعة العادية، التي تريد أن تضغط على العناصر الداخلية، أي "حياتنا الداخلية"، عمّا "نحن عليه" عن قرب على ان لا يكون الأمر الخارجي سوى وهم؛ ولكن عندما يتعلق الأمر بتقويم هذه الحجج الخاوية، يتضح أنّ اللغة، أو على الأقلّ خطاب المصطلح، لا يمثل أي عضد.

4
الجسم والروح؛ الروح والعقل

لا تقتصر الصعوبات على المصطلح. فهي مرتبطة عضويّا بالمعتقدات المتهاوية التي يجاهر بها حول حياته النفسية وعلاقات الروح والجسم. ودون اعتراض، فإننّا جميعا على استعداد إلى الاعتراف بأنّ داخل الجسم لا يظهر إطلاقا، في حالته الطبيعية، دون تدخل خارجي، ولكن عند الحديث عن الحياة الداخلية معبرين بذلك عن المظهر الخارجي، فإنّنا نفتكر حياة الروح؛ فالعلاقة بين الداخل والخارج، إن كانت حقيقية بالنسبة للأجسام، فهي ليست كذلك بالنسبة للأرواح، رغم أنّنا نستشهد بالحياة النفسية وأنّنا نحدّدها "في الداخل" باستعمال استعارات مأخوذة بوضوح من المعطيات والتجارب الجسمانية. إضافة إلى ذلك، فإنّ استعمال مثل هذه الاستعارة يميز اللغة المتصوّرة، المخصصة لجعل حياة العقل بائنة؛ فكلمات الخطاب الفلسفي القصري تُشتق، هي أيضا، من عبارات مأخوذة، في الأصل، من العالم مثلما تلتقطها حواسنا الخمس، وانطلاقا من التجربة الحسية فإنّه يقع "تحويلها"، مثلما يقول لوك، "نحو معان أكثر صعوبة للتعبير عن أفكار لا تخضع أبدا للحواس." وبفضل هذه النقلة استطاع البشر "تعريف الآخرين بالعمليات التي يشعرون بها بأنفسهم أو أيّة فكرة أخرى لا تقع في حكم الحواس"[1]. يرتكز لوك عندئذ على الفرضية

(1) *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, trad. A. Coste, éd. E. Naert, Paris, 1972, III, chap. 1, nº 5.

القديمة والضمنية حول هوية الروح والفكرة، كلاهما في تعارض مع الجسم من حيث طابعهما الخفي.

غير أنّه يتضح، عندما ننظر للأمر عن قرب، أنّ ما هو حقيقي في خصوص الفكر، بمعنى أنّ اللغة المجازية تمثل بالنسبة إليه السبيل الوحيدة "للوقوع تحت طائلة الحواس" ـ فالنشاط الصامت هو أيضا، ذلك الذي لا يظهر هو مسبقا خطاب، وحوار صامت بيني وبين نفسي ـ فهو ليس خفيّا إطلاقا بالنسبة لحياة الروح. تتناسب لغة المصطلح والاستعارة مع النشاط العقلي، والاجراءات الفكرية، ولكن تعبر حياة الروح عن نفسها، حتى في عنفوانها، بطريقة أكثر ملاءمة بنظرة، وصوت، وحركة أكثر منها بعبارة. وما يصبح محل إدراك بالحواس عند الحديث عن التجربة النفسية، ليس أبدا التجربة في حدّ ذاتها، ولكن ما نفكر فيه عندما نفكر في الأمر. وخلافا للأفكار والآراء، والعواطف، والشهوات، والأحاسيس، فإنها لا تقدر كثيرا على الاندماج بدقة في عالم المظاهر مثل الأعضاء الداخلية للإنسان. فكلّ ما يبرز منها في العالم الخارجي، إضافة إلى المظاهر الفيزيائية، ليس سوى ما ينتج عن عملية التفكير. يحتوي بعد كلّ مظهر للغضب، المتميز في ذلك عن الغضب المستشعر، على فكرة حول هذا الأخير، وهذه الفكرة هي التي تطبع في الاحساس شكلا مشخصًا للغاية، وبليغًا عن كلّ ظاهرة للسطح. إنّ إبراز الغضب هي طريقة لفرض الأنا: إني أبدي رأيي حول ما يمكن أن يظهر. وبعبارات أخرى، إنّ الأحاسيس التي أشعر بها لست مطالبة بأظهارها على طبيعتها مثل الأعضاء الداخلية التي تجعلنا على قيد الحياة. ومن البديهي أني لا أقدر أبدا على تغييرها في المظاهر إن لم توح بالتغيير، وإن لم أشعر بها، مثلما احسّ بمشاعر أخرى تثير انتباهي إلى الحياة في ذاتي. ولكن الطريقة التي تصبح فيها جلية، دون تدخل للتفكير أو لتحويل الخطاب ـ عن طريق نظرة، وحركة، أو صوت مجمجم ـ لا تختلف في شيء عن الأنماط التي تُبلغ بها الكائنات الحيوانية المتطوّرة جدّا، مع بعضها البعض أو مع الإنسان، المشاعر القريبة.

غير أنّ تصوّر النشاط العقلي في كلمات قبل أن يقع إبلاغها، ولكن جُعل الخطاب لكي يكون مسموعا والكلمات لكي تكون مستساغة من آخرين، هم أيضا لهم موهبة الكلام، مثل الكائن الذي يمتلك الرؤية مجبول أن يبصر وأن يُشاهد. ولا يمكن استساغة الفكرة خارج اللغة؛ "فالفكرة واللغة تحسم بعضها البعض. فهما يحلان باستمرار في بعضهما البعض[2]"؛ وتعتمد كلّ واحدة منهما حرفيا على وجود الآخر. وحتى إن استطعنا أن نحدّد ماديا قدرة اللغة بثقة كبيرة أكثر من العواطف ــ محبة أو كراهية، حياء أو حسدًا ــ فإنّ الناحية المرتقبة ليست "عضوا" وهي خالية من مجموع الخصائص الوظيفية البحتة التي تميز مسار الحياة العضوية المستعملة إجمالا. وإنّه لمن الحقيقي أن تكون مختلف مظاهر النشاط العقلي في موقع تقهقر عن عالم الظواهر، ولكن عملية الانكفاء هذه غير موجهة نحو الداخل الذاتي أو الروح. فالفكرة ولغة المفاهيم المرافقة لها في حاجة، بما أنها تدور في فلك عالم الظواهر ومعبّر عنها من طرف كائن مركون في ذاتها، إلى استعارات لردم الهوّة بين عالم يرمز إلى التجربة الحسيّة وميدان لا يعرف إطلاقا مثل هذه المصادرة المباشرة للمعطيات. ولكن التجارب الروحية متضامنة فعلا مع الجسم إلى درجة أنّ الحديث عن "حياة داخلية" للروح هي أيضا محل استعارة على أن نعود إلى شعور داخلي يوفر شعورا مختلفا للخير أو الشرّ في وظائف الأعضاء العميقة. فمن الواضح أنّ كائنًا يفتقد للإدراك لا يقدر أن يستشعر أهمية الهوية الذاتية؛ فهي كليّا تحت رحمة عملها العضوي، ومزاجها وحواسها التي تبتعد تحولاتها الثابتة في شيء عن تلك التي تؤثر على أعضاء الجسم البشري. فكلّ عاطفة نشعر بها جسديّا؛ فالقلب يؤلمني عندما أشعر بالحزن، والتعاطف يبعث فيّ الحرارة، فينفح على اللحظات القليلة التي يجرفها الحبّ أو الحبور، وأصير في حالة جنون بعواطف متساوية، تحت طائلة الغضب، والاندفاع، والحسد ومظاهر عاطفية أخرى. ليست لغة الروح،

(2) Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, p. 25.

في طورها التعبيري المحض، وقبل أن تغيرها وتغير مظهرها الفكرة، مجازية؛ فهي لا تنفصل عن الحواس ولا تلجأ إلى التناظر عندما تفصح بعبارات الحواس الجسمية. فقد تاه أيضا ميرلو-بونتي، وهو الفيلسوف الوحيد، حسب اعتقادي، الذي حاول إقرار البنية المادية للوجود الإنساني، بل وأيضا أن يندفع في "فلسفة اللحم"، في التماثل القديم بين الروح والفكر، عندما عرّف "الفكر بمثابة القسم الثاني للجسم" بما "أنّه يوجد جسم للفكر وفكر للجسم وتقاطع بينهما"[(3)]. ويمثل الغياب الفعلي لمثل هذه التقاطعات، ومثل هذه الجسور مبدأ الظواهر العقلية وقد كان ميرلو-بونتي ذاته شديد الوعي بذلك. فقد كتب يقول إنّ الفكر "أساسي لأنّه غير محمول من شيء. ولكن ليس بالأساسي وكأننا به نصل إلى القرار الذي من الواجب بلوغه والإقامة فيه. فهو مبدئيا بلا قاع وإن أردنا دون قرار"[(4)]. ولكن ما هو حقيقي في شأن الفكر، فهو مغاير بالنسبة للروح، والعكس كذلك. ليست الروح، التي تكون أكثر غموضا من الفكر الذي لا ينجح في أن يكون كذلك على الإطلاق، بلا ركيزة؛ فهي "تفيض" فعلا في الجسم؛ فهي "تسيطر عليه، متخفية فيه ــ وهي في نفس الوقت في حاجة إليه، تنتهي به وتلتصق به"[(5)].

وعلى كلّ، فليس لدينا في الماضي، بمثل هذه الملاحظات حول المشكل الذي يشغلنا حول الجسم والروح. فكتاب **أنيميا** لأرسطو يضعك في المشواة بإشارات مزدحمة عن المظاهر النفسية وعلاقاتها اللصيقة بالجسم، في تعارض للعلاقات، أو بالأحرى في غياب العلاقات، بين الجسم والروح. يقول أرسطو، بعد أن استوعب هذه المسائل بحذر، بطريقة شبه خفية: "... في معظم الحالات، لا تتعرض الروح لأي انفعال ولا تقوم بأي عمل لا يهمّ الجسم: مثل الغضب، والجرأة، والرغبة، والإثارة

---

(3) Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 313.

(4) *Signes*, p. 29.

(5) *Le visible et l'invisible*, p. 313.

بصفة عامة. وعلى عكس ذلك، يظهر أنّ التعقل خاص بالروح، ولكن إن كان هذا النشاط في حدّ ذاته من عمل الخيال أو لا يمكن القيام به دون مساهمة الخيال، تستطيع هي بدورها أن تتحقق خارج إطار الجسم"[6]. وفي موضع آخر، وبمثابة ملخص يقول: "أمّا في خصوص الذكاء والقدرة على التخمين، فليس لدينا بعد دليلٌ، ولكن يظهر أنّ الأمر يتعلق بنوع آخر من الأرواح، قد تكون منفصلة (عن الجسم)، مثلما هو قابل للفساد بصفة أزلية"[7]. وفي أحد المؤلفات للتاريخ الطبيعي، يشير إلى أنّ الروح ـ بمكوّناتها النباتية، والغذائية والحسية أيضا ـ "فهي إمّا غير موجودة من قبل وتُخلق كلها في الكائن الجديد... ولكن الذكاء يأتي من الخارج... ذلك لأنّ النشاط الجسمي لا علاقة له مع نشاطها هي"[8]. وبمعان أخرى، لا توجد مشاعر تتناسب مع النشاط العقلي. فمشاعر الروح، والنفس هي في الواقع المشاعر التي نشعر بها من خلال الجسم الخاص بها.

إضافة إلى الحاجة للظهور، والتي بفضلها يقتلع الكائن الحي مكانا في عالم الظواهر، يتقدّم البشر أيضا، بالأقوال والأفعال ويشيرون بذلك إلى الطريقة التي يريدون الظهور فيها، وهو قد يكون حسب ظنهم مؤهلا أم لا لكي تقع مشاهدتهم. ويظهر أنّ هذا العنصر لاختيار متعمّد لما نريد إبرازه أو إخفاءه خاص بالنوع البشري. نستطيع، **إلى حدّ ما**، أن نقرّر الظهور للآخرين بهذا الشكل أو بآخر، وأنّ ما يظهر لا يمثل أبدا تعبيرا خارجيّا لنزوة داخلية؛ فإن كان الأمر كذلك، فإنّ كلّ الناس سيتصرفون ويتخاطبون دون شك بنفس الطريقة. إنّنا مرّة أخرى مدينون لأرسطو بهذه العلامات الفارقة الحاسمة. يقول: إنّ النبرات التي يصدرها الصوت هي رمز لحالات الروح، والكلمات المكتوبة هي رمز للكلمات التي يصدرها الصوت. كذلك فإنّ الكتابة ليست شبيهة لدى كلّ البشر، والكلمات

(6) *Die Anima*, trad. E. Barbotin, Paris, 1966, pp. 34.

(7) *Ibid.* p. 34.

(8) *De la génération des animaux*, trad. P. Louis, Paris, 1961, pp. 60-61.

المنطوقة ليست شبيهة هي الأخرى، رغم أنّ **الحالات الروحية، التي تكون هذه العبارات رموزها المباشرة، هي نفسها لدى الجميع.**" ويضيف قائلا بأنّ هذه "الوضعيات الروحية" تعبر عن نفسها بصفة طبيعية عن طريق أصوات غير مفصلية، تكشف أيضا عن شيء آخر، ويستشهد بالأصوات التي تحدثها الحيوانات. يقوم التفاضل والطابع الشخصي بفضل الخطاب، واستعمال الأسماء والأفعال التي ليست نتاجا أو "رمزا" للروح، ولكن للفكر : ففي صلبها، تكون الأسماء والأفعال متشابهة"... للأفكار (نحن الذي نؤكد)[9].

لو لم تكن القاعدة النفسية العميقة للمظهر الشخصي متشابهة على الدوام، لما كان هنالك علم للنفس، وهو علم، بما هو عليه، يرتكز على أحد "وجهات نظر، وبانهيار الفوارق يكونون جميعا متشابهين[10]"، مثلها مثل علم الأحياء والطبّ يعتمدان على فكرة أنّ أعضاءنا الداخلية متشابهة. لا يبرز علم النفس، وعلم نفس الأعماق أو التحليل النفسي شيئا آخر سوى أمزجة شاذة، وتداعيات الحياة النفسية و اكتشافها ونتائجها، ليس في حدّ ذاته، لا المرغوب فيه تحديدا ولا ذا معنى. وعلى عكس ذلك، فإنّ "نفسية الفرد"، تلك الصلاحية الخيالية للنوع الروائي، وللمسرح، لا يمكن إطلاقا أن تكون علما؛ وإن كانت علما، يكون هنالك تناقض في العبارات. عندما انطلق العلم الحديث، بصفة متأخرة، لاستجلاء "ظلمات الفؤاد البشري" التي تحدّثت عنها التوراة ــ وقال فيها القديس أغسطنيوس : "**لا نستطيع ولوج قلوب الأخيار ولا قلوب الأشرار، فهنالك هوّة بين هؤلاء وهؤلاء**"[11] ــ وجدنا أنفسنا أمام "ركام من كلّ نوع من الشهوات المشينة"، مثلما بسطه ديموقريطوس[12]. أو في ظلّ يوم غير

---

(9) *De interpretatione* in *Organon*, trad. J. Tricot, Paris, 1977, p. 78.

(10) Mary McCarthy, *Suspendu à un fil*, trad. A. Lévu, Paris, 1974, p. 239.

(11) *Enarrationes in Psalmos, Patrologiae Latina*, J. -P. Migne, Paris, 1854-66, vol. XXXVII, cxxxiv, 16.

(12) Démocrite, «Fragments 149», *Les matérialistes de l'antiquité*, P. Nizan, Paris, p. 126.

مناسب لا محالة : "فالشعور جميل عندما يكون في العمق، وليس عندما ينتشر في وضح النهار، وعندما يريد فرض نفسه ويهيمن"[13].

يبيّن التماثل الرتيب والدمامة المجتاحة اللذان يميزان بوضوح اكتشافات علم النفس المعاصر، واللذان يتعارضان بصفة دامغة للتنوّع والثراء المتناهي للتصرفات بوجه مكشوف، الفرق الجذري بين ما هو داخلي وخارجي في الجسم البشري. ليست شهوات وأحاسيس الروح متضامنة مع الروح فقط، فهي على ما يظهر تتعهد وتصون الحياة وكذلك الأعضاء الداخلية، التي لها قاسم مشترك بأن لا تنفرد إلا في صورة وجود مسار غير منتظم أو تشكل غير عادي. ودون الغريزة الجنسية، التي تتجلى في مستوى الأعضاء التناسلية، قد لا يكون الحبّ ممكنا؛ ولكن إن كانت الغريزة هي دوما نفسها، فأيّ تنوّع في التعبير الملموس للحبّ ! ودون ان نتناقض، يمكن أن نرى في الحبّ إعلاء للجنس، فهو إلى حدود ما نذكر يمكن لنا القول أنّه بدونه لا توجد حياة عاطفية، وأنّه دون تدخل لأيّ عقل، أي حسب ما أرى دون اختيار تلقائي بين ما يثير الإعجاب وما يكدّر، لا يمكننا حتى اختيار رفيق. وفي نفس الإطار، فإنّ الخوف إحساس ضروري للحفاظ على النفس: فهو ينبه للخطر، ولو لا هذا الإنذار الحسي، قد لا يمكن لأيّ كان أن يظلّ طويلا على قيد الحياة. فالإنسان الشجاع ليس شخصًا تكون روحه مجردة من هذه العاطفة، أو أنّها قادرة على التحكم فيها نهائيا، ولكنه كائن قرّر أنّه لا يريد إظهار مشهد الخوف. ويمكن عندئذ أن تصبح الشجاعة عادة أو طبيعة ثانوية، ولكن ليس إلى حدّ قد تحلّ الجرأة محلّ الخوف بأن يتحوّل هو بدوره إلى عاطفة. يوجّه هذا النوع من الاختيار مجموعة من العناصر المختلفة؛ عديد منها تحتمها مسبقا الثقافة التي ننتمي إليها ــ فهي موجودة لكي تثير إعجاب الآخرين. ولكن هنالك عناصر ليست مستوحاة من الوسط؛ نقوم بها لإرضاء أنفسنا، أو

(13) Schelling, «Nature de la liberté humaine», in *Essais*, trad. S. Jankelevitch, Paris, 1946, p. 11.

لأنّنا نقدّم مثالا، أي إقناع الآخرين بتثمين ما يعجبنا. ومهما تكن الدوافع، ناجحة ومخفقة في عملية تقديم الأنا، فهي مرتبطة بالسجية المرتبطة بها وبفترة الصورة المطروحة عن العالم.

ونظرا إلى أنّ المظاهر تتمثل دوما تحت قناع "لاح"، تصوّر وخداع مقصود من طرف الفاعل العامل، وخطأ ووهم من جانب المتفرج، تلوح فعلا فيما هو كامن المتصل بها. "فالتعريف بالنفس" يختلف عن "يظهر نفسه" عن اختيار واعٍ وعامل فعال للصورة المتوفرة؛ عندما "يظهر" الكائن الحيّ "نفسه"، ليس له خيار آخر إلا أن يبرز الخصائص المرتبطة به. لا يمكن أن نقدّم أنفسنا إن لم يكن لدينا، إلى حدّ ما، إدراك حسي بأنفسنا ـ موقف مرتبط بالطبيعة الانعكاسية للنشاط العقلي والتي تتجاوز بوضوح الوعي البسيط التي يتقاسمها دون شكّ الإنسان مع الكائنات الحيوانية الأكثر تطوّرًا. فعندما نقدّم الأنا فقط نجازف بالسقوط في النفاق والتصنع بأتمّ معنى الكلمة، ولا نميّز بين التظاهر ومسرحية الحقيقة، إلا لأنهما لا يمكن لهما أن يمتدّا ولا أن يصمدا. ويقولون بأنّ النفاق هو الثناء الذي تسديه الرذيلة للفضيلة، ولكن هذا ليس بالصحيح. فكلّ فضيلة تنطلق من الثناء لذاتها، ثناء أبدي من خلاله أنّه يرضيني. وهو ما يؤدي إلى عهد للعالم، وإلى كلّ من أظهر إليه، بالعمل في اتجاه هذه الرغبة: من ذلك القطيعة لهذا الوعد بصفة ضمنية المميز للنفاق. وبعبارة أخرى، ليس النفاق بالمجرم المجامل للرذيلة ويخفي اللذة عن محيطه. نلاحظ المنافق من خلال الحكمة الأرسطية القديمة: "كن فعلا مثلما تريد أن تظهر"، التي تعني الظهور دوما للآخرين مثلما تريد أن تفعله، حتى وإن كنت بمفردك وأن لا تظهر إلا لذاتك. وعند اتخاذ مثل هذا القرار، فإني لا أكتفي بالسير في الاتجاه المعاكس للخصائص التي هي من نصيبي؛ أقوم باختيار تلقائي من بين التصرفات العديدة الممكنة التي يوفرها لي العالم. فهذا النوع من الأفعال التي تبرز ما نسميه مزاجا أو شخصية، تراكم للعديد من الخصائص الفردية المتطابقة، والمجتمعة في كلّ ممكن فهمه والمتطابق في كلّ لحظة،

والمطبوعة، إن أردنا القول، على طبقة مبطنة دائمة من مواهب وعيوب محدّدة لروح ولهيكل جسم. هذه الصفات المنتقاة من كلّ فرد لديها ما يقاربها فعلا مع المظهر والدور الذي لعبته في العالم، إلى درجة أنّ الفلسفة المعاصرة، انطلاقا من هيغل، خضعت للوهم الغريب الذي اختلقه الإنسان لنفسه، خلافا لأيّ شيء آخر. إنّه من البديهي أنّ عملية تقديم الذات، وكذلك أي ذات عادية تخصّ الوجود، هما شيآن.

5
المظهر والظواهر

إن تمسك الاختيار، وهو العامل الأساسي في تمثل الأنا، بالظواهر، وإن كان للظاهر مهمّة مزدوجة للتستر عن الداخل ولكشف "سطح" ــ التستر على الخوف وإظهار الشجاعة، مثلا، أي إخفاء الخوف وإبراز الشجاعة ــ هنالك دوما إمكانية أنّ كلّ ما يظهر، باختفائه، لا يبرز، في النهاية، إلا كظواهر خالصة. وبسبب الهوّة الكائنة بين الداخل والخارج، بين أسس الظاهر والظاهر ــ أو للتعبير بطريقة أخرى، كيفما ظهر البشر مختلفين أو فرادى، حتى وإن أرادوا أن يكون اختيار هذا التميّز الفردي ــ فلا يقلّ من ذلك الأمر أنّه "عندما يُنظر إليهم من الداخل، يكونون كلهم متشابهين"، غير متغيرين، إلا إذا ما وقع تعريض وظائف الأعضاء الداخلية الفيزيائية والنفسية إلى الخطر، أو، على عكس ذلك، بالتدخل حتى تقع معالجة بعض الوظائف المصابة بخلل. لذلك، يوجد دوما جزءٌ شبيهٌ في صلب المظهر: بالأصل بذاته لا يظهر. هذا لا يعني أنّ كلّ مظهر ظاهر. فالظواهر غير ممكنة إلا إذا ما كانت محاطة بالمظاهر؛ فهي تفترضها مثلما يفرض الخطأ الحقيقة. فالخطأ هو فدية الحقيقة، والظاهر فدية عجائب المظهر. خطأ وظاهر هي ظواهر شديدة الارتباط ببعضها البعض ويوجد بينها توافق.

إنّ الظواهر متلازمة مع عالم يسيره قانون مزدوج: قانون البروز، والظهور لآلاف الكائنات لها ملكة الحواس، والتي تنعم كلها بملكة الإدراك الحسي. ما من شيء مما يظهر لا يتجلى لمتفرج منفرد، قادر على

ملاحظة كلّ المظاهر. يتضح العالم على شكل "يظهر لي" الخاضع لآفاق محدّدة، وهي بدورها مرتبطة بالمكان الجغرافي بما فيها الأعضاء الخاضعة للإدراك الحسي. فهو شكل مولّد للخطأ، يمكنني إصلاحها بالتحرك، والاقتراب ممّا يظهر، وتنمية أعضائي المدركة للحواس بفضل أجهزة وآلات، او بالاستعانة بخيالي بإقحام وجهات نظر أخرى في السياق؛ يفرز أيضا هذا الشكل لظواهر فعلا خاطئة، بمعنى ظواهر خادعة، التي لا يمكنني إصلاحها كخطأ، نظرا إلى أنّها تندرج من عدم مغادرتي للأرض وبقائي خاضعا لوجودي باعتباري ظاهرة للأرض. ومثلما يقول كزينوفانيس، تنطبق الظواهر على كلّ شيء وما من إنسان، الآن وحتى مستقبلا، يعرف بوضوح الآلهة أو كلّ ما تقوله الفلسفة؛ ذلك لأنّه لو عبّر أحدهم عن صدفة الواقع الكلي لما يظهر، فإنّه لا يدرك ذلك بنفسه[1].

نريد الحديث، اعتمادا على التمييز الذي أفرده بورتمان بين المظاهر الحقيقية والخادعة، عن الظواهر الأصلية وغير الأصلية : فالأوائل، مثل السراب المستساغ لقصر الجنية مورغان، تضمحل بنفسها أو تترك المجال لو نظرنا إليها عن قربٍ، والثانية، على عكس ذلك، مثل ركض الشمس، بشروقها في الصبح وغروبها في المساء، لا تسمح بقلب نظام بتراكم معطيات علمية، ذلك لأنّ الظاهر الذي تتوخاه حتميا الشمس والأرض بالنسبة لمخلوق سجين غير قادر على مغادرة مقرّه الأرضي. نصطدم هنا "بالأوهام الطبيعية والحتمية" لجهازنا الحسي الذي يحيل كانط عليه في مقدمته حول الجدلية الاستعلائية للعقل. فهو ينعت وهم الرأي العلوي "بالطبيعي والحتمي"، ذلك لأنّه "مرتبط دون انفصال بالعقل البشري، و.. وحتى بعد أن قمنا باكتشاف الوهم، فهو لا يتوانى لا محالة على التلاعب (بالعقل) وبدفعها دون عناء نحو اخطاء وقتية، من الواجب تبديدها باستمرار"[2].

(1) Xénophane, fragment 33.

(2) *Critique de la raison pure*, p. 254.

إن ظلت الظواهر الطبيعية والحتمية لعالم المظاهر الذي لا مفرّ منه، فإنّ ذلك قد يمثل الحجة القوية جدّا، وعلى أيّ حال الأكثر عقلانية، تجاه الوضعية الساذجة التي تعتقد أنها عثرت على أرضية صلبة من القناعة برفضها الأخذ بعين الاعتبار الظواهر العقلية والتشبث بقوّة الأحداث المرئية، إلى الحياة اليومية المتوفرة للحواس. إنّ كلّ الكائنات الحية، المتلقية في نفس الوقت للمظاهر، بفضل الأعضاء الحسية، والقادرة أن تبرز في شكل المظاهر، هي ضحية الأوهام الحقيقية، وهي دون شكّ ليست متطابقة بالنسبة إلى جميع الكائنات، ولكنها في علاقة مع طريقة حياتهم وأشكال الحياة الخاصة بهم. تعرف الحيوانات، هي بدورها، إعداد الظواهر ـ فلا ينقصها من التوصل بأن تتصنع بمظهر جسماني معيّن ـ ويمتلك البشر والحيوانات موهبة فطرية للعب على المظاهر بهدف المغالطة. إنّ اكتشاف الشخصية "الحقيقية" لحيوان تحت غطاء لون وقتي يتخذه للتأقلم مع وسطه يشبه عملية إماطة اللثام عن النفاق. ولكن ما يظهر عندئذ تحت السطح المخدع ليس بالأنا الداخلي، بل مظهر حقيقي، ثابت وموثوق في حضوره. وبالكشف، ننهي مغالطته؛ فلا نكتشف شيئا يظهر حقيقيّا. فـ"الأنا الداخلي"، إن وُجد فعلا، لا يظهر لا في اتجاه داخلي أو خارجي، إذ ما من معطيات داخلية تمتلك شيئا من خصائصها الثابتة، المستمرة نسبيا، التي تتميز، بتماثلها وسهولة معرفتها، بالمظهر الفردي. ويلاحظ كانط في عديد المرّات بأنّ "الوعي 'بالذات'.. لا يمكنه خلق 'الأنا' الثابت والمستمر وسط هذا المدّ من المظاهر الداخلية"(3). ففي الواقع، هنالك خطأ حتى في الحديث عن "مظاهر" داخلية: إذ لا نعرف إطلاقا سوى أحاسيس يمنعها تعاقبها القاسي بإقرار شكل مستديم ومتطابق. (إذ متى، وأين وكيف وُجدت رؤية من الداخل؟ ' ...فالحياة النفسية' معتمة في حدّ ذاتها")(4). فالانفعالات و"الاحاسيس الداخلية" ليست من هذا

(3) نفس المصدر ص18-19.

(4) *Le visible et l'invisible*, pp. 18-19.

العالم باعتبار أنّها تفتقد إلى فضيلة العالم بامتياز "بأن كانت ثابتة وقادرة على التواصل" لمدّة طويلة حتى تكون على الأقل محلّ مشاهدة ــ وليس محلّ إحساس فقط ــ متحصل عليها بالحدس، محققة الهوية ومعترف بها كذلك؛ ومرّة أخرى، حسب كانط، "لا يمثل الزمن، وهو الشكل الوحيد للحدس الداخلي، صفة الديمومة"[5]. وبمعنى آخر، عندما يرى كانط في الزمن "شكلا لحدسنا الخارجي"، فهو يعبر، دون علم، بطريقة مجازية، ويستعير مجازه من التجربة الإنسانية للفضاء، تجربة تنبثق من المظاهر الخارجية. إنّه فعلا غياب الشكل، وهنا، غياب أي حدس ممكن هو الذي يميز الطريقة التي نعيش بها الأحاسيس الداخلية. ففي التجربة الداخلية، تكون نقطة الارتكاز التي تسمح بتمييز شيء شبيه، لواقع الامزجة السائبة أزليا لنفسية البشر، عملية تكرار مستمرّ. وفي الحالات القصوى، يمكن لعملية التكرار أن تستمرّ إلى درجة الوصول إلى استمرار مزاج لا لبس فيه، وإحساس فريد؛ ولكن هذا الأمر هو دوما علامة لاضطراب خطير للروح، ونشوة الهوس أو الانهيار عند الكآبة.

(5) *Critique de la raison pure*, p. 308.

6
الأنا المفكر والأنا : كانط

لا يلعب مفهوم المظهر، وبالتالي الظاهر، في مؤلفات أي فيلسوف، دورا مميزا أكثر ممّا هو في مؤلفات كانط. يمكن أن نفسر مفهومه "للشيء في حدّ ذاته" الذي يوجد ولكن لا يظهر، بإثارة المظهر، وقد وقع القيام بذلك، انطلاقا من التقاليد الدينية : فالله "شيء" ؛ فهو ليس لا شيء. يمكن أن نتصوّره، ولكن وكأنّه لا يظهر فقط، ولا يعرض نفسه لتجربتنا، وإذن فهو يكتفي "بذاته"، وبما انّه لا يظهر، فهو ليس لنا. ليس مثل هذا التأويل بالسهل. فبالنسبة لكانط، يمثل الإله "فكرة للعقل"، وبذلك فهو لنا : إنّ التفكير في الإله والمضاربة على الآخرة متلازمان، حسب كانط، للفكر البشري باعتبار أنّ الفكر، وهو قابلية بشرية للمضاربة، يتجاوز حتما ملكات المعرفة للعقل : لا يمكننا ان نعرف إلا ما يظهر، وعن طريق "يظهر لي"، ما يُقترح على التجربة؛ ولكن الأفكار هي الأخرى "موجودة" وبعض الأمور من الفكر، التي يطلق عليها كانط اسم "الأفكار"، ورغم أنّها لا تخضع للتجربة، وبالتالي غير مفهومة ــ الإله، الحرية، والخلود ــ هي لنا فعلا بالمعنى المتأكد حيث لا يمكن للعقل أن يمتنع من التفكير فيها وحيث أنّها تمثل أهمية قصوى للإنسان ولحياة العقل. لذلك يكون من الأجدر أن نقيّم إلى أي حدّ أنّ مفهوم "الشيء في حدّ ذاته"، الذي لا يبرز، مُدرج في فهم العالم باعتباره عالم الظواهر، دون الأخذ بعين الاعتبار حاجيات وظنون الكائن المفكر أو حياة العقل.

هنالك في البداية الواقع اليومي ــ وكذلك أيضا خاتمة كانط التي نقلناها سابقا (الهامش السادس) ــ وهو أنّ كلّ شيء حيّ بحكم أنّه يظهر يمتلك "أسسا ليست بالمظاهر"، ولكن يمكن أن نعود بها قسرا إلى واضحة النهار حيث تتغير إلى ما اسماه بورتمان "المظاهر الزائفة". ودون اعتراض، فإنّ الأمور، في ذهن كانط، التي لا تظهر بذاتها، ولكن لا يمكننا أن نبرهن على وجودها ــ أعضاء داخلية، جذور الشجر والنباتات وأشياء أخرى شبيهة ــ هي أيضا ظواهر. ولكن، في خاتمته القائلة "بأنّه من الواجب أن يكون (للظواهر) أسس لا يمكن أن تكون ظواهر"، وبالتالي "يكون لها كأساس شيء سام[1] التي تحدّدها كتصورات بسيطة"[2]، بمعنى أمر يعود مبدئيا نظام أنطولوجي مختلف تماما، برزت بتماثل مع ظواهر العال، عالم يضمّ في نفس الوقت مظاهر حقيقية وزائفة والتي يمكن أن تكون المظاهر الزائفة، باعتبارها تحتوي آليات الحياة ذاتها، يظهر أنها السبب للمظاهر الحقيقية. إنّ الرأي الديني المسبق (وفي حالة كانط، ضرورة تطويع البرهان في اتجاه وجود عالم معقول) يندسّ في عبارة "التصورات البسيطة" ــ وكأنّما غفل كانط عن أطروحته الأساسية : "إنّ شروط إمكانية التجربة عموما هي أيضا شروط إمكانية أشياء التجربة ولها، لهذا السبب، قيمة موضوعية في الحكم التأليفي المسبق"[3]. إنّ

---

(1) *Critique de la raison pure*, p. 397.

يستعمل كانط لفظ "استعلائي"، ولكنه يريد القول "فائق أو سام". وهو ليس في نفس الموقع يكون ضحية اللبس الذي يكون إحدى الحيل المنفتحة أمام قرائه. ففي كتاب "مقدمة لكل ميتافيزيقا مستقبلية *Prolégomènes à toute métaphysique future* (trad. J. Gibelin, Paris, 1968, note 1, p. 170) وفي إجابة لنقد، يورد تفسيرا واضحا وبسيطا للاستعمال الذي توخاه لهاتين العبارتين : إنّ مكاني، هو باتوس التجربة الخصب وعبارة "الاستعلائي... لا تعني ما يفوق كلّ تجربة، ولكن في الحقيقة ما يسبقها، لغرض جعل المعرفة التجريبية ممكنة قطعيا. وإن تجاوزت هذه المفاهيم التجربة، فإن استعمالاتها تدعى عندئذ سامية. إنّ الشيء الذي يحدّد الظواهر، المعتبر مختلفا عن التجربة، يتجاوزه فعلا باعتباره تجارب."

(2) *Critique de la raison pure*, p. 397.

(3) نفس المصدر، ص162.

معقولية الحجة الكانطية التي ترى أنّ ما يظهر يجب أن ينتمي إلى نظام مغاير لنظام الظاهرة ذاتها، ترتكز على تجربتنا لمظاهر الحياة، ولكن ليس هذا بالحقيقي لنظام ترتيبي بين "الشيء السامي" (الشيء في حدّ ذاته) "والتصورات البسيطة"، وهذا السلم للأولوية هو الذي تقلبه أطروحة بورتمان. ويتحمس كانط برغبة جامحة للاستغلال أدقّ الحجج التي، دون أن تبلغ الحجة غير القابلة للدحض، تجعل على الأقل من الأمر أقل وضوحا إلا "(إن) طلبنا إن كان هنالك شيء من العالم متميز يضمّ أساس نظام العالم... (فالإجابة تكون) بنعم"[4]: وبالتالي، فإنّ هذا الشيء بذاته نظام راقٍ. وإن لم نتكل إلا على التجربة الخاصة للمظاهر ولما لا يظهر، وأن نشرع في التفكير في نفس الاتجاه، نستطع، فعلا وفي الواقع، بكثير من الحظوظ في نفس الاتجاه، باستخلاص أنّه ربما يوجد حقيقة سند خلف عالم الظواهر، ولكن معناه الأساسي، والوحيد في الواقع، يكمن نتائجه، فيما يتركه يظهر، أكثر خصائصه الإبداعية البسيطة. لو أنّ ما هو رباني هو الذي يحدّد الظواهر ولا يظهر هو بذاته، فإنّ الأعضاء الداخلية للإنسان إذن هي التي يمكن تكون فعلا آلهة حقيقية.

وبعبارات أخرى، فإنّ النظرية الفلسفية العادية للكائن باعتباره أسسًا للمظهر هي مطابقة لمظهر الحياة، ولكن لا يمكننا القول بالمثل في خصوص الكائن المعتبر معاديا للمظهر، الذي هو في عمق كلّ النظريات لعوالم متصارعة. لم يظهر التراتب التقليدي من التجربة اليومية لعالم الظواهر، بل من تجربة الأنا المفكر الذي ليس لها شيء عاديّ. ومثلما سنرى لاحقا، تتفوّق التجربة لا على الظاهر فقط، بل وكذلك على الكائن. يعرف كانط بنفسه بجلاء الظاهرة التي دفعت إلى الاعتقاد ماديا في أنّ "الشيء في حدّ ذاته" يتجاوز "المظاهر البسيطة". ذلك لأنّه "في الوعي الذي أمتلكه لنفسي في الفكرة البسيطة، أكون الكائن بنفسه، ولكن من هذا

(4) نفس المصدر، ص481.

الكائن ليس هنالك ما هو متوفر لي منها للفكرة"[5]. لو توقفنا عند العلاقة بين الأنا والذات التي تقود النشاط الفكري، يكون من السهل بالنسبة لي أن أعتقد بأنّ أفكاري ليست سوى "تصوّرات بسيطة" أو تظاهرات لذات تظل في حدّ ذاتها مخفية إلى الأبد، إذ ليس فعلا للأفكار خصائص يمكن لنا أن ننسبها بكلّ طمأنينة لشخص أو "الأنا". فالأنا المفكر هو فعلا "الشيء في حدّ ذاته" لكانط : فهو لا يبرز للآخرين، وخلافا للأنا في وعي الذات، لا يظهر للذات نفسها، والحال أنّه ليس بالشيء.

يمثل الأنا المفكر نشاطا خالصا، وبالتالي فهو دون سنّ، مجرّد من الجنس، دون ميزة ودون تاريخ شخصي. لقد أجاب إيتيان جيلسون عندما طلبوا منه تأليف سيرة ذاتية: "من المفترض أن يكون لرجل في الخامسة والسبعين أشياء يبوح بها عن ماضيه ولكن... إن عاش مثل الفيلسوف، سيلاحظ في الحين أنّه لا يمتلك ماضيا"[6]. إذ أنّ الأنا المفكر ليس هو الأنا. نجد لدى القديس توما الأنكوني، وهي ملاحظة عرضية - تلك التي تحدّد بدرجة عالية بحثنا - التي تظهر غريبة فعلا إلا إذا ما اعتبرنا التمييز بين الأنا المفكر والأنا: "إذ أنّ روحي (وهي لدى توما عضو الفكر) ليست لي؛ وبما أنّ روحي تحصل على البقاء في الحياة الأخرى، غير أنني لا أصير أنا ولا إنسانًا آخر"[7].

إنّ المعنى الداخلي الذي قد يمكننا من إدراك النشاط الفكري ببعض الحدس الداخلي ليس له شيء، حسب كانط، يتعلق به، إذ تجلياتها تختلف تمامًا عن "الظاهرة التي تخطر للحس الخارجي (الذي يجد) شيئا راسخا ودائما... عوضا عن الزمن الذي يمثل الشكل الوحيد لحدسنا الداخلي، ليس لها صفة دائمة"[8] وبالتالي، "لي وعي بذاتي... لا مثلما أظهر أو

---

(5) نفس المصدر، ص321.

(6) *Le philosophe et la théologie*, Paris, 1960, p. 11.

(7) *Commentaires de saint Thomas d'Aquin*, premier épitre de saint Paul aux Corinthiens, chapitre 15, p. 617.

(8) *Critique de la raison pure*, p. 308.

مثلما أنا في حدّ ذاتي، ولكن لي وحدي وعي بأني أنا. فهذه **الصورة** هي **فكرة** وليست **حدسًا**". ويضيف في الهامش: "إنّ "الأنا أفكر" تعبر عن الفعل الذي يحدّد كياني. فالكيان إذن متوفر بذلك من قبل، ولكن الطريقة التي من الواجب تحديدها... ما زالت غير موجودة"[9]. ويؤكد كانط العديد من المرات في **نقد العقل المحض** أنّه ما من شيء دائم "بما أنّ عملية التفكير ليست متوفرة لي في الحدس الداخلي"[10] ـ ولكن من الأفضل الرجوع إلى مؤلفاته السابقة للنقد للعثور على وصف حقيقي لتجربة الأنا المفكر البسيطة.

ففي تأليفه "**أحلام متخيّل مفسرة بأحلام ميتافزيقية**" (1766)، يؤكد كانط على الطبيعة "غير المادية" **للعالم العقلاني**، العالم الذي يتحرك فيه الأنا المفكر، في تناقض مع "الجمود" و"إصرار" المادة الميّتة التي تحيط بالكائنات الحية في عالم المظاهر. وفي هذا الإطار، يميز بين شيئين: "إنّه لشيء مغاير بالنسبة للنفس البشرية، إلا وأن تتمثل نفسها كفكر عن طريق حدس غير مادي، معتبرة علاقاتها مع كائنات من نفس الفصيلة، وأن يكون واعيا بذاته ككائن بشري، عن طريق صورة يكون أصلها في بصمات الأعضاء الجسمية، التي لا نرى علاقاتها إلا مع الأشياء المادية. وفي هذا الإطار، فعلا، فإنّ نفس الفاعل هو العضو بالتوازي مع العالم المرئي والعالم الخفي، ولكنه ليس نفس الشخص، إذ... ما أعتبره بمثابة فكر لا أذكره كإنسان، مثلما لا تتدخل على عكس ذلك وضعيتي كإنسان لا في التصوّر الذي أراه لذاتي كفكر." وفي هامش غريب، يشير إلى "بعض السبل لازدواجية الشخصية التي تُمتحن الروح فيها، حتى في الحياة الحالية"؛ ويشبه حالة الأنا المفكر كنوم عميق حيث تكون الحواس في راحة تامّة. واتضح له أنّه خلال النوم "تستطيع الأفكار أن تكون أكثر وضوحا وأكثر اتساعا مقارنة بالوضع الأكثر وضوحا من وضع البارحة"

---

(9) نفس المصدر، ص135-136.

(10) نفس المصدر، ص304-305.

وبالفعل ذلك لأنّ "الإحساس بجسم الإنسان لم يكن شاملا لذلك". وعند اليقظة، لا يبقى لدينا أيّ شيء من هذه الأفكار. فالأحلام هي أيضا مختلفة: "فعلى عكس ذلك، لا تتوافق الأحلام مع هذا التخمين... (فالإنسان) إلى حدّ ما يشعر بجلاء وتتداخل العمليات في ذهنه مع انطباعات الحواس الخارجية"[11].

وإن جعلنا من هذه الأفكار لكانط نظرية للحلم، فإنّها بوضوح سخيفة. ولكنها جديرة بالاهتمام إن رأينا فيها محاولة، اكثر حرجا، للوقوف على ما يخلد بالبال والذي يكون بعيدا عن العالم الحقيقي. إذ يجب فعلا تبيان نشاط لا يصطدم، على خلاف كلّ الأنشطة الأخرى، بمقاومة المادة. فهو لا يتضايق إطلاقا أو يبطء بوضع الكلمات التي تنتجها أعضاء الحواس. إنّ ما يحدث لكم خلال عملية التفكير هو دون منازع المنبع الأصلي للفكر الروحي في حدّ ذاته، مهما كانت الأشكال التي يتبناها. فعلى المستوى النفسي تتمثل إحدى الخصائص الأساسية للفكرة في سرعتها الفريدة ــ يقول هوميروس "إنه سريع مثل الفكرة"، واستند كانط في كتاباته الاوليّة إلى ذلك باستمرار: "رشاقة الفكر"[12]. وإن كانت الفكرة سريعة، فلانها ظاهريا مجرّدة. وهذا ما يفسر جانبًا كبيرًا عداء العديد من الميتافيزيقيين الأوائل تجاه الجسم. فالجسم، من وجهة نظر الأنا المفكر، لا يمثل سوى حاجز.

إن خلصنا إلى مثل هذه التجربة بوجود "أشياء في حدّ ذاتها" التي، عندما تكون في إطارها الخاص المعقول بشكل يكون فيها الإنسان في عالم الظواهر، تعود إلى حجج مزيفة للميتافيزيقا أو بالأحرى إلى مكائد للعقل، فقد كان كانط أوّل من اكتشفها، وأوضحها وأزال الشكوك عنها. ويظهر لي أنّ تبريرنا المجحف لهذه الحجة الزائفة، مثل معظم الحجج التي سمّمت

(11) *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik*, I, pp. 946-951.

(12) *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*, 3, Akademie Ausgabe, vol. I, p. 357.

التقاليد الفلسفية، يعود أساسا إلى تجربة الأنا المفكر. ومهما يكن من أمر، فإنّ الأخير يفشي شبها واضحًا مع أنا مفكر آخر، بأكثر يسر وأكثر انتشاراً، ذكره ب. ف. ستراوسن في تأليفه حول كانط قائلا : "في الواقع، نعتقد منذ أمد بعيد بأنّ العقل شيء يقع خارج الزمان والحال أنّه فينا. ومن البديهي أن يحدث ذلك ممّا... نحصل عليه من حقائق (رياضية ومنطقية). ولكن السيطرة على الحقائق الموجودة خارج الزمان لا يعني أن نكون بذاتنا خارج الزمان"[13]. وهذه هي خاصية عملية النقد لأكسفورد التي ترى في هذه الحجج الزائفة صدوعا للمنطق ــ وكأنّ الفلاسفة كانوا، من الأزل، دون أن نعرف لماذا، أغبياء إلى حدّ ما لاكتشاف العيوب الشكلية الأساسية لحججهم. وتتمثل حقيقة المسألة في أنّ الأخطاء الكبرى، في مستوى المنطق، قليلة جدّا في تاريخ الفلسفة؛ وإنّ من يعتبر الأفكار كأخطاء منطقية تخلصت من مسائل موصوفة، ودون الغوص كثيرا، من مسائل "مجرّدة من المعاني"، هي عموما صنيع حيل، لا مناص منها بالنسبة لكائنات يكون الحلّ في وجودها مرتهنا بالظاهرة. وهذا ما يجعل، ضمن الإطار الذي يخصنا، أن السؤال الوحيد المستساغ هو معرفة إن كانت الظواهر حقيقية أم لا، وإن هي نتيجة اعتقاد دغمائي وفرضية اعتباطية، ومجرّد سراب سرعان ما ينقشع عند النظر إليه عن قرب، أو أنها غير منفصلة عن الوضع الغريب لكائنات هي جزء من عالم الظواهر، تمتلك موهبة القدرة على التفكير الذي يسمح للعقل اتخاذ مسافات تجاه العالم، دون القدرة على الخروج منه أو تجاوزه.

(13) *The Bounds of Sense. An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*, Londres, 1966, p. 249.

7
الحقيقة والأنا المفكر
الشك الديكارتي و«الفطرة السليمة»

إنّ الحقيقة في عالم الظواهر لها خاصية أوّلية وهي "أن تكون ثابتة وأن تُداوم" لمدّة طويلة حتى تصير **شيئا** يعترف به **فاعل** ويقبل بوجوده. ويبسط الاكتشاف الهام لهوسرل عمق قصدية تصرفات الوعي، بمعنى أنّ الفعل الذاتي يتضمن بالضرورة شيئا: إذ يمكن أن تكون مشاهدة شجرة وهما، ولكن حيال عملية المشاهدة تمثل على أي حال أمرا؛ فعالم الأحلام لا يشاهده سوى صاحب الحلم، وهو لا محالة موضوع حلمه. والموضوعية تؤسس للذاتية حتى في حالة الوعي من حيث القصديّة. وعلى عكس ذلك، بل ولأجل ذلك أيضا، يمكننا الحديث عن قصدية المظاهر وذاتيتها الجوهرية. فكلّ موضوع عندما يظهر، يشير إلى فاعل. وإن كان لكلّ فعل ذاتي موضوع قصديّ، يكون لكلّ موضوع ظاهر فاعل قصدي أيضا. فحسب تعريف بورتمان، يكون كلّ مظهر "وسيلة نقل للمتلقين". ويكون الموضوع الذي يظهر مخصصا لمتلقّ، وهو فاعل كامن ملازم أيضا للموضوعية، مثلما يكون الموضوع ملازما لذاتية الفعل القصدي.

إن كانت الظاهرة تستوجب دوما متفرجا، وبالتالي تتطلب، على الأقل ضمنيّا، فقبولها والاعتراف بها يؤديان إلى نتائج رحبة لما نستسيغه، نحن الكائنات التي تظهر في عالم الظواهر، كحقيقة، حقيقتنا أو حقيقة

العالم. ففي الحالتين، فإنّ "إيمانـنا الحسي[1]"، مثلما يسميه مارلو-بونتي، واليقين الذي ندركه هو بمعزل عن الادراك الحسي، ويكون محدّدا بفعل أنّ الموضوع يظهر كما هو للبقية ويكون معترفًا بها منها. فدون هذا الاعتراف الضمني من الآخرين، ما من أحد يكون قادرا على أن يؤمّن الطريقة التي يظهر بها للذات.

هذا ما جعل كلّ النظريات للمثالية الشخصية ـــ سواء تؤكد، دون تباين، بأنّ الأنا لوحده "موجود" أو، بكثير من الاعتدال، بأنّ الأنا والوعي الذي لديه بنفسه يمثلان الشيء الأوّلي للمعرفة الممكن التحقق منها ـ تصطدم بالمعطيات الأكثر بساطة للوجود والتجربة. فقد كانت الأنانة، المنفتحة أو المحجوبة، متباينة أم لا، دون هوادة، الحجة الأكثر خداعا، وربما الأكثر خرابا للفلسفة قبل أن تتمكن، مع ديكارت، بلوغ درجة عليا من التماسك النظري والوجودي. عندما يتحدّث فيلسوف عن "الإنسان"، فهو لا يفكر لا في من يمثل النوع (مثل الحصان أو الأسد، الذي يرى فيه ماركس أنّه يمثل الوجود الأساسي للإنسان)، ولا إلى نموذج بسيط لما يحاول كلّ الناس، في ذهن الفيلسوف، الاجتهاد فيه للتقليد. فبالنسبة إلى الفيلسوف الذي يرتكز على تجربة الأنا المفكر، يمثل الإنسان، بكلّ بساطة، الفعل فحسب، ولكن فكرة من جسد، وتجسيد خفي على الدوام، لم يقع أبدا توضيحه، لقابلية عملية التفكير. فالمؤسف هو أنّ هذا الكائن الافتراضي ليس نتيجة عقل مختلّ ولا "بقية ظلامية" قديمة، من السهل تبديدها، ولكنه الظاهر الأصيل حقّا لنشاط الفكر ذاته. ذلك، عندما ينقاد الإنسان، لأيّ سبب كان، للتفكير فقط في أي موضوع كان، يعيش كليّا في المفرد، بمعنى في وحدة تامّة، وكأنّما الأرض كانت مسكونة من طرف إنسان وليس من طرف البشر. ويشرح ديكارت بنفسه ويبرّر ذاتيته الجذرية بالفقدان القطعي بالأمور المتأكدة التي جلبتها الاكتشافات العلمية الكبرى

---

(1) *Le visible et l'invisible*, pp. 28 et suiv.

للمعاصر الحديث وقد قمت من ناحية أخرى بتتبع مراحل حججها[2]. ولكن، عندما يكون مسكونا بالشكّ الذي توحيه بدايات العلم الحديث، يقرّر "بالابتعاد عن الأرض الرخوة والرمل للتمسك بالصخر أو الطين"، فيقع في ميدان مألوف جدّا بالهجرة إلى المكان الذي يستطيع فيه العيش "سواء في وحدة تامّة أو منعزلا في الفيافي القصية"[3]. إن الانزواء بعيدا عن "جمهرة الناس" واختيار صحبة "عدد ضئيل[4]" من الناس، ولكن الوحدة المطلقة للفرد تمثل السمة الأكثر بروزا في حياة الفيلسوف منذ أن اكتشف بارمنيدس وأفلاطون أنّ "لهذا العدد الضئيل" تكون "حياة الذكاء والحكمة" التي لا تعرف الفرح ولا الشقاء، من بين كلّ الأفكار الأكثر قداسة ونحن، الفكرة ذاتها، "ملكة السماء والأرض"[5].

لا يولي ديكارت، الوفي للذاتية الجذرية التي كانت أوّل ردّة فعل للفلاسفة أمام المضخات الجديدة للعلم، مسرات يوفرها هذا النوع من الحياة للمسائل المتعلقة بالفكر ـ أزلية الكون الذي لا يأتي على الإطلاق إلى العالم ولا يغادره أبدا ويفوّض بذلك للنخب التي قرّرت بأن تظل طيلة حياتها على مراقبة جزء من الخلود. إنّ الحذر الحديث جدّا إزاء الجهاز الحسي والإدراكي للإنسان يقوده إلى الإحاطة، بأكثر وضوح من أي كان من قبله، بخصائص صراع الروح والفكر في بعض الصفات التي لم يكن القدامى يجهلونها على الإطلاق، ولكنها لأوّل مرّة تكتسي أهمية أساسية. ففي المستوى الأولي، فإنّ سلطان الإرادة، أي عندما لا يكون الأنا "في حاجة لأي مكان ولا يكون تابعا لأيّ شيء مادي"، ثمّ الاستقلالية إزاء العالم، والعمل بأن يتمكن الفيلسوف، عن طريق الاستبطان، "من التصنع بأنّه لا يمتلك جسما وأنّه لا يوجد أي عالم ولا مكان يكون فيه"[6].

(2) *Condition de l'homme moderne*, trad. G. Fradier, Paris, 1961.

(3) *Le discours de la méthode*, 3e partie, in Descartes, *Œuvres et lettres*, pp. 111-112.

(4) *Philèbe*, trad. A. Dies, Paris, 1941, deuxième partie, p. 69.

(5) نفس المصدر، ص35-36.

(6) *Discours de la méthode*, 4e partie, p. 148.

وبكلّ بداهة، لا يوجد أي شيء، من بين هذه الاكتشافات، أو بالأحرى ما وقع إعادة اكتشافه، هام جدّا في حدّ ذاته في نظر ديكارت. فقد كان يريد ان يجد قبل كل شيء أمرا ــ الأنا المفكر أو حسب كلماته "الشيء المفكر" الذي يضعه على قدم المساواة مع الروح ــ والتي تكون حقيقتها فوق أي شك، وتتخلص من أوهام الحواس: حتى سلطة عبقرية مخادعة وعاتية لا تقدر على تقليص يقين الوعي إلى فتات بعد أن ابتعد هذا الوعي عن التجربة الحسية. إن كان كلّ ما يُمنح حلمًا ووهمًا أم لا، فمن الواجب أن يكون الحالم حقيقة، حتى وإن قبل بعدم مطالبة الحلم بالواقع. ومن هنا ظهر "أنا أفكر فأنا إذن موجود". ومن ناحية أخرى، كانت تجربة النشاط الفكري قويّة جدّا وشغوفة من ناحية أخرى الرغبة للوصول إلى اليقين وإلى أيّ استقرار دائم، بعد أن أوضح العلم الفتي بأنّ "الأرض متحركة"، إلى درجة أنّه لا يخلد ببال ديكارت أيّ إدراك أو تفكير ذاتي، وأي وعي بالأنا الفاعل الذي قطع كلّ إيمان بواقع أعماله القصديةلا يكون قادرا على إقناعه بحقيقته الخاصة، إن كان مولودا في الصحراء، دون جسم مجهّز بحواس لإدراك الأشياء "المادية"، دون أي أناس آخرين حتى يؤكدوا له أنهم يتقاسمون مداركه. إنّ الفكر عند ديكارت ، هذا الكائن الخيالي، المحروم من الحواس، والمهمل، لا يمكنه الاعتراف بوجود واقع، وبتمييز ممكن بين الحقيقي والوهمي، والعالم المنفتح للجميع، للأمس والعالم الخفي الخاص للأحلام. وما يعيبه مارلو-بونتي على ديكارت صحيح بامتياز: "إنّ اختزال الإدراك في فكرة الإدراك... يمثل ذلك الحصول على ضمان ضدّ الشك تكون منحها كبيرة الكلفة أكثر من الخسارة التي من الواجب أن تعوّضنا: إذ يكون ذلك... تحوّلا إلى شكل من اليقين الذي لا يوفر لنا ما هو "موجود" في العالم"[7] .

أضف إلى ذلك، فإنّ النشاط الفكري تحديدا ــ ما يختلج الأنا

(7) *Le visible et l'invisible*, pp. 58-59.

المفكر ـ الذي يثير الشكّ بالنسبة إلى حقيقة العالم وإلى حقيقتي. يمكن للفكر أن يتناول كلّ ما هو حقيقي، ويضمن السيطرة على الأحداث، والأشياء، وتأملاته الخاصة؛ فإنّ جودة الحقيقة هي الصفة الوحيدة التي تصرّ على الانفلات منه. فالكوجيتو أرغو سوم (أنا أفكر، فأنا إذن موجود) فضفاض، لا فقط مثلما يقول نيتشه، بأنّ من هذا المعنى لا نستطيع أن نستنتج من الفكر إلا وجودًا؛ فعلى الفكر تحوم نفس الشكوك التي تحوم حول الوجود. ففي قولة "أنا أفكر"، تكون قولة "أنا موجود" مفترضة؛ ويمكن للفكرة أن تستحوذ على هذه الفرضية، ولكنها لا تقدر على إثباتها أو تفنيدها. (إنّ الحجة التي يعارض بها كانط ديكارت هي أيضا صحيحة فعلا: "إنّ الفكرة "بأنّي غير موجود" لا يمكنه على الإطلاق أن تكون موجودة، ذلك لأنني لو كنت غير موجود، لا يمكنني أن أكون واعيا بأني غير موجود[8]"، فالحقيقة لا يمكن الاستدلال بها؛ ويمكن للفكرة أو التفكير قبولها أو رفضها والشك الديكارتي، وليدة فكرة عبقري مغالط، ليست سوى شكل مهذّب ومحجب للرفض[9]. ويعود الأمر إلى فيتغانشتاين الذي قام بتقييم "درجة الحقيقة الإيمان بالذات" وأصبح بذلك الممثل الأكثر موضوعية، وبصياغة الخداع الوجودي المنبثق عن كلّ هذه النظريات: "مثلما هي الموت، فإنّ العالم لا يتغير ولكن ينقطع". "فالموت ليس حدثا للحياة؛ والموت لا يمكن أن يصير معيشا[10]" وهذا ما يؤسس مقدّمات أساسية لكلّ فكرة مؤمنة بالذات.

ورغم أنّ كلّ ما يظهر يمكن إدراكه على طريقة "يظهر لي"، وبالتالي

---

(8) *Anthropologie du point de vue pragmatique*, trad. M. Foucault, Paris, 1964, pp. 47, 27.

(9) يلاحظ هيدغار وبإحكام أنّ ديكارت نفسه يؤكد على أنّ جملة "أفكر، فأنا موجود" ليست قياسا. "فأنا موجود" ليست نتيجة "أنا أفكر"، ولكن هي على عكس ذلك أساسها. فهو يذكر الشكل الذي يتخذه القياس:
Id quod cogitat est ; cogito ; ergo sum. Die Frage nach dem Ding, Tubingen, 1962, p. 61.

(10) *Tractatus logico-philosophicus*, trad. P. Klossowski, Paris, 1961, pp. 142, 172.

فهو موضع الخطأ والوهم، فإنّ الظاهرة كما هي تجرف الإشارة السابقة **لخاصية الواقع**. تكون كلّ التجارب الحسية مرفوقة عادة بحسّ إضافي للواقع، وهو عادة ما يكون صامتا، وذلك رغم أنّه لا الحواس، خارج أي إطار، ولا الاشياء التي تؤثر فيها، تكون غير قادرة على إنتاجها. (لذلك يكون الفنّ، الذي يحوّل الشيء المحسوس إلى موضوع فكري، يجتثه اوّلا ممّا يحيط به، لكي يجعله يفقد خاصيته من الواقع ويهيئه بذلك لوظيفة جديدة ومختلفة.

إنّ الحقيقة التي استشفها مكفولة بظرفية عالم يتضمن، من ناحية، نظرائي الذين يدركون مثلي، ومن ناحية أخرى، العمل التوافقي لحواسي الخمسة. وهو ما يطلق عليه القديس توما الأكويني الإدراك العام، وهو نوع من الحسّ السادس الضروري لتماسك الحواس الخمس الأخرى والذي يضمن فعلا بأنني أشاهد نفس الشيء، وألمسه، وأتذوّقه، وأتنفسه وأسمعه؛ ويعتبر "الإدراك العام" الشيء ما هو حسّي عموما، والذي يضمّ في حدّ ذاته المرئي والمسموع؛ وبما أنّه القوّة الوحيدة، فهو يتضمن أيضا كلّ المواضع الخاصة بالحواس الخمس"[11]. وهذه الحاسة، أي "الحاسة السادسة" الغامضة[12]، والتي لا يمكن تحديدها في عضو معيّن، تضمّ الأحاسيس لحواسنا الخمس، هي قطعيا شخصية ـ أي الأكثر فردية من الأحاسيس، بحكم أنّ قيمة الأحاسيس أيضا وحدّتها تفتقد للتواصل ـ إزاء العالم المتقاسم مع الآخرين. يكون الطابع الشخصي لقولة "يبدو لي" معدّلا باعتبار أنّه حتى الشيء يظهر أيضا للبقية، رغم أنّ شكل الظهور يكون مغايرا له. (إنّها الطريقة التي تلتقي فيها شخصانية العالم، أكثر من المظهر الجسدي المماثل الذي يقنع البشر بالانتماء إلى نفس الفصيلة.

(11) *Somme théologique*, trad. H. -D. Gardeil, Paris, 1968, I, question 1, article 3, solution 2, p. 27.

(12) يظهر أنّ غوتشاد هو أوّ من أطلق اسم "الحاسة السادسة" في Versus einer kritischen Dichtkunst für Deutschen, 1730 وانظر Ciceron, *De oratore*, III, 50.

ورغم أنّ أي شيء منفصل يظهر للأفراد من زاوية مختلفة، فإنّ الإطار الذي يقوم فيه بذلك هو نفسه بالنسبة للجنس بأحمعه. وفي هذا الصدد، تحتل كلّ فصيلة حيوانية العالم لذاتها، وليس للحيوان حاجة على الإطلاق لمقارنة خصائصه الجسمية بخصائص الأنماط الأخرى للفصيلة حتى تكون هذه الأخيرة متماثلة كما هي). ففي عالم المظهر، المشحون بالأخطاء وبالمظاهر، تكون الحقيقة مضمونة ببداهة في ثلاث نقاط: الحواس الخمس، وهي على اختلافاتها المطلقة بعضها البعض تتقاسم نفس الشيء؛ ينخرط الأفراد من نفس الجنس في سياق يمنح لكلّ شيء معناه الخاص؛ وتتفق كلّ المخلوقات الأخرى المحرومة من الحواس حول شخصيتها، رغم أنّها تشعر بهذا الشيء في سياق مختلف تماما. إنّ الإحساس بالحقيقة يطفو على هذه القناعة الثلاثية الأبعاد.

ويقابل كلّ حاسة من حواسنا الخمس خاصية للعالم النوعي والممكن إدراكه حسيّا. ويكون العالم مرئيا لأنّ الإنسان موهوب بالرؤية، وهو مسموع بفضل حاسة السمع، وملموس، وممتلئ بالرواح والمذاقات لأنّه يمتلك حاسة اللمس، والشمّ والمذاق. إنّ الصفة المماثلة للحدس السادس، في علاقاته بالعالم، هو الإحساس بالعالم وانّ العقبة لهذه الصفة هو أننا لا نستطيع إدراكها مثل الخصائص الحسيّة الأخرى. إنّ معنى الواقع ليس بالفعل إحساسا، فالحقيقة "موجودة فعلا حتى وإن لم نكن قادرين على التيقن فعلا من معرفتها" (بيرس)[13]، ذلك لأنّ "الشعور" بالحقيقة هو أن نكون فعلا "هناك، بارتباط مع الوضع الذي تظهر فيه الأشياء منفصلة، حتى في الوضع الذي يوجد فيه الإنسان بصفة المظهر، ضمن كائنات-مظهرية أخرى. ولا يبرز الوضع كما هو على الإطلاق؛ فهو متملص، مثل الذات تقريبا، التي لا تظهر على الإطلاق، كذات، في عالم مؤجج بالذوات، وبكيانات مختلفة. ولكن الذات، وهو المفهوم الأكثر رقيّا

(13) يذكره Thomas Landon Thorson, in *Biopolitics*, New York, 1970, p. 91.

في الفلسفة الغربية منذ بارمنيدس، هو موضوع فكرة لا نترقب في توجسها عن طريق الحواس، وعلى أن تكون سببا في الإحساس، بينما الشعور بالواقع مرتبط بالإحساس؛ يرافق الشعور بالواقع أو الوهم بالفعل كلّ الحواس الموفرة بالحواس الشخصية التي، دونها، تكون بلا "معنى". لذلك يحدّد القديس توما الأنتيقي الحس المشترك، أي حسه المشترك "كحسّ داخلي"، يعمل مثل "الجذر والمبدأ المشترك لكلّ الحواس الخارجية"[14].

فعلا، إنّ من المغري أن يتماثل هذا الشعور الداخلي، الذي لا نستطيع تحديده جسميّا، مع القدرة على التفكير، ذلك لأنّ إحدى الخصائص المهيمنة للفكر، العرضية في عالم الظواهر، بحكم ظهور ذات، هي أن تكون في حدّ ذاتها خفيّة. وجعلت هذه الفضيلة الخفية، التي يتقاسمها الشعور المشترك والقدرة على التفكير، جعلت بيرس يستنتج بأنّ "الحقيقة تمثل روابط مع التفكير البشري" متناسيا ببساطة أنّ الفكر ليس خفيّا فحسب، ولكنه يعمل أيضا على أشياء خفية، غير متوفرة للحواس، حتى وإن كانوا، مثلما هو جارٍ به العمل، سهل البلوغ للمشاعر، المكبوتة والمجتمعة في مخزن الذاكرة وانطلاقا من ذلك تكون في حالة ترقب لتفكير مستقبلي. ويتعمّق توماس لاندون ثورسون في فرضية بيرس ويتوصل إلى نتيجة أنّ "الحقيقة هي مسار للفكر مثلما تكون البيئة بالنسبة للتطور البيولوجي"[15].

وترتكز هذه الملاحظات والإيحاءات على فرضية ضمنية وهي أنّ آليات الفكر لا تختلف في شيء عن المنطق المعتمد على الحسّ المشترك؛ فهي تؤدّي إلى الوهم الديكارتي الذي وقع تحيينه؛ ومهما بلغ الفكر بنا ومهما كانت النتيجة، فإنّ الواقع يتماثل فعلا، مثلما يتماثل الشعور

(14) *Somme théologique*, I, question 48, article 4, solution 1, p. 194.

(15) نفس المصدر.

المشترك، في كلّ ما يشمل ذاته، التي لا يتحكم فيها أبدا ولا ينصهر في التدفق الفكري ــ وهو العنصر الذي يتحطم عليه الجزم أو الرفض وينهار. ويمكن معاينة آليات الفكر، خلافا للمشاعر المشتركة، في العقل، ولا يتخطى لا محالة المعطيات البيولوجية، إن كانت وظيفية أو مرفولوجية، حسب المدلول الذي يفهمه بورتمان. وعلى عكس ذلك، فإنّ الشعور المشترك والإحساس بالواقع يمثلان جزءا من الجهاز البيولوجي البشري، ويمكن للمنطق المرتكز على العقلانية (التي تمزجها مدرسة أوكسفورد بالفكر) أن يكون دون شكّ للواقع مثلما يكون التطوّر البيولوجي بالنسبة للبيئة. وعند ذلك يكون تورسن محقا فيما يتعلق بالتفكير المنطقي عندما يقول: "من الممكن أن يكون هنالك أكثر من تماثل؛ وقد نكون على استعداد لوصف مظهرين من نفس السياق"[16].

وإن كانت اللغة، إضافة إلى ثرائها بعبارات واصفة الأشياء المتوفرة للحواس، لا توفر لنا كلمات من الفكر، فإنّ "المفاهيم" بلغة تقنية، مثل العدالة، والحقيقة، والشجاعة، والألوهية وغيرها، الضرورية فعلا للنقاش العادي، تنقصنا من كلّ شهادة ملموسة للنشاط الفكري ويكون من حقنا أن نستنتج مع فرغنشتاين في كتاباته الأوّلية بأنّ "اللغة هي جزء من جسمنا"[17].

غير أنّه لا توجد فعلا علاقة طبيعية وعادية للفكر، الذي يُخضع ما يتقبّله للشك، والواقع. إنّ الفكر، بالنسبة لديكارت ــ بغوصه في معاني بعض الاكتشافات العلمية ــ هو الذي زعزع الثقة التي يوفرها المنطق للواقع، وخطأه هو أنّه تمنى التخلص من الشك بالتموقع فعليّا وبقوّة خارج العالم، وبإقصاء كلّ الحقيقة المادية من أفكاره والتركيز على النشاط الفكري فقط. ("فأنا أفكر، إذن أنا موجود" هي الصيغة القويمة للقولة

---

(16) نفس المصدر.

(17) هوامش.

الشهيرة المأثورة. ولكن لا يمكن للفكر أن يبرّر أو يقضي على **الشعور** بالواقع الذي يوفره الحدس السادس الذي ربما لهذا السبب ما يُطلق عليه بالفرنسية اسم **العقل** السليم؛ وعندما يضع الفكر نفسه متخفيا عن عالم المظاهر، فإنّه يبتعد عمّا يكون له صلة بالحواس، وبالتالي من الشعور بالواقع الذي يوفره الشعور المشترك. ويؤكد هوسارل بأنّ **التوقف** الوقتي المسلط على هذا الشعور كان الأساس المنهجي لعلم الفنيمولوجيا الخاصة به. فبالنسبة للأنا المفكر، يكون هذا التوقف الوقتي عاديّا وليس له من منهج يقع تلقينه أو حفظه: فنحن نعرفه في شكل ذهول عاديّ جدّا، وهي ظاهرة يمكن ملاحظتها لدى أيّ شخص منشغل بأيّ فكرة كانت. وبمعنى آخر، لا يمثل فقدان الحسّ المشترك، في حدّ ذاته، لا نقيصة ولا فضيلة "للمفكرين المهنيين" حسب كانط؛ يحدث هذا لكلّ من يفكر في شيء ما، ويكون أحيانا كثيرة لدى المفكرين المهنيين، فقط. ونطلق على هؤلاء اسم الفلاسفة وتكون حياتهم دائما "حياة الغرباء"، مثلما نعتهم أرسطو في كتابه السياسة[18] وليس السبب الذي يكون من أجله الشعور بالغربة والذهول بالأمر الخطير، ويمكن "للمفكرين"، المهنيين أو الهواة، أن يتجاوزوا عن جدارة فقدان الشعور بالواقع، ذلك لأنّ الأنا المفكر لا يتضح إلا وقتيّا، يظلّ المفكر النابغة "رجلا مثلي ومثلك" (أفلاطون)، وهي ظاهرة مثل غيرها، يكون مسلحا بالشعور المشترك وقادرا على التفكير بما فيه الكفاية للبقاء بفضله.

---

(18) *Politique*, trad. J. Aubonnet, Paris, 1960, 1324 a 16.

8

العلم والشعور المشترك، كانط: الاختلاف بين العقل والإدراك؛ بين الحقيقة والمعنى

يظهر، من الوهلة الأولى، أنّ شيئا قريبًا جدًا يكون حقيقيا بالنسبة لرجل المخابر المعاصر: فهو يقضي وقته في تقويض ظواهر حقيقية دون النيل من الشعور، الذي يقول له، مثلما يقول لنا جميعا، بأنّ الشمس تبزغ في الصباح وتغيب في المساء. وهي الفكرة التي سمحت للإنسان بالولوج للظواهر وبكشف الظواهر من ضمنها، حتى وإن تعلق الأمر بظاهر حقيقي؛ فالتفكير المنطقي المعتمد على الفكر القويم لا يتجرأ أبدا على أن ينحدر إلى الهاوية بصفة جذرية بكلّ ما يوفره الجهاز الحسي البشري من عناصر منطقية. لقد ارتكزت "الخصومة الشهيرة بين القدامى والمحدثين" حول غاية المعرفة؛ هل هي "لإنقاذ الظواهر"، مثلما يعتقده القدامى، أو لاكتشاف المنظومة العملية الخفية العاملة على إظهارها؟ إنّ الشك الذي يختبره الفكر حتى يتمكن من وضع الثقة في التجربة الحسيّة، وأنّ عملية الشك في الأشياء تكون مختلفة كليًا عند ظهورها للحواس، لم يكن نادرا في العصور القديمة. لقد كانت الذرات بالنسبة لديموقريطس غير قابلة للتجزئة فحسب، بل أنها أيضا خفية وبأعداد غير متناهية، تتنقل في الفراغ وهي في محاولة للتوحّد والإنتظام تؤثر على الحواس؛ وفي القرن الثالث بعد الميلاد، تقدم أرستارك الساموسي، لأوّل مرّة، بفرضية أنّ الشمس هي

مركز العالم. وتجدر الإشارة إلى أنّ مثل هذه الجرأة أدّت إلى نتائج وخيمة : فقد وقع اتهام ديموقراطيس بالجنون، ووقع تهديد أريستاك بملاحقته بتهمة الكفر. أكيد أنّ المهمّ هو عدم القيام بمحاولة لشرح هذه الفرضيات ولم يبرز منها أي علم. وأكيد أنّ الفكر يلعب دورا عظيما في ظلّ عملية علميّة، ولكنه الوسيلة المبتغاة لبلوغ الهدف؛ وهذا الهدف محدّد باختيار ما يستحق الاعتراف به، وهو اختيار قد لا يكون علميّا. وإضافة إلى ذلك، فالغاية هي العلم أوالمعرفة، وهو أمر يمكن الحصول عليه وبالتالي ينتمي بوضوح إلى عالم الظواهر؛ وعندما يندرج في مصاف الحقيقة، ويكون أحدهما أو الآخر جزءا متمّما للعالم. فالمعرفة وحبّ المعرفة لا يفصلان أبدا عن عالم الظواهر؛ وإن ابتعد عنها الباحث "للتفكير"، فلا يكون ذلك إلا للعثور على سبيل مقاربات طيبة توصل أليها، وتكون واعدة كثيرا، وهو ما نسميه بالمناهج. وفي هذا الإطار، ليس العلم سوى امتداد، نقيّ للغاية، للاستدلال المرتكز على الفطرة السليمة، التي تبدّد دون هوادة أخطاء الحواس، مثلما يُصلح العلم الأخطاء. وفي كلتا الحالتين، فإنّ المقياس هو البداهة المتظمنة على حالها في عالم الظواهر. وبما أنّه من طبيعة الظواهر أيضا الكشف والحجب، باعتبار أنّ كلّ إصلاح، وكلّ وهم "ليس سوى فقدان لبديهة إلا إذا كانت تبتغي الحصول على بديهة أخرى"، مثلما يؤكد ذلك ميرلو-بونتي[1]. وما من أمر، حتى بالنسبة للمفهوم الذي يتبناه العلم بذاته بالنسبة للعمل العلمي لا يضمن أن تكون البديهة الجديدة موثوقًا بها أكثر من تلك التي وقع طرحها سابقا.

إنّ مفهوم التطوّر اللامتناهي في حدّ ذاته، المعاصر لبدايات العلم الحديث والذي ظلّ مصدرا للإلهام المهيمن، هو أحسن إقرار بأنّ العلم ما زال يطوّر الميدان التجريبي للمشاعر المشتركة، ومركز الخطأ والخديعة

(1) *Le visible et l'invisible*, p. 63.

المرتشية. وعندما يصبح الإصلاح المستمر في البحث العلمي عامًا، نصل بذلك إلى أمر غريب "من ما هو الحسن إلى ما هو أفضل"، و"مما هو حقيقي إلى ما هو أكثر حقيقة"، أي إلى تطوّر بلا حدود يقود حتما إلى القبول بأنّ الجمال والحقيقة لا يمكن إدراكهما. وإن وقع بلوغهما ذات يوم، فإنّ التعطش للعلم قد ينتهي، والبحث عن المعرفة قد يجد منتهاه. وهذا يحدث نادرا، عندما نلاحظ الكم المعرفي الذي ما زلنا نجهله، ولكن من الأكيد جدّا أن تستطيع علوم محدّدة بلوغ الحدود غير المتنازعة لما هو ممكن التعرف عليه. غير أنّ الأمر المهمّ هو أنّ التصوّر العصري للتطوّر يرفض ضمنيّا وجود مثل هذه الحدود. ولا نستطيع أن ننكر أنّ مفهوم التطوّر برز بفضل التقدّم الكبير للمعرفة العلمية خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر، حيث ظهر سيل فعلي من الاكتشافات، وأعتقد أنّه من الممكن أن يكون الاستبسال، العنصر المؤسس للفكر في حدّ ذاته، والذي لا تنطفئ الحاجة إليه، وهو الذي دفع بالباحثين، بعد احتياج العلوم، للعثور على اكتشافات دوما متجدّدة، فصار كلّ اكتشاف يمثل نقطة انطلاق لنظرية إضافية، إلى درجة أنّ كل من انخرط في الحركة يُصاب بوهم عدم نهاية المسار، أي **مسار التطوّر**. ويجب أن لا ننسى بأنّ الفكرة، المتأخرة، حول الاكتمال غير المحدود للجنس البشري، تحتل مكانة هامة في عصر الأنوار، لا تبرز في التقييم الأكثر تشاؤما التي اعتبرتها الطبيعة البشرية في القرنين السادس عشر والسابع عشر.

لكن يبدو لي أنّ أجدى النتائج لهذا الوضعية هي بديهية وذات أهمية بمكان. إنّ مفهوم **الحقيقة** في حدّ ذاتها، والتي ظلت موجودة تقريبا تجاه تقلبات التاريخ الفكري، تعرّض إلى تحوّل جذري: فقد تغيّبت، أو بالأحرى قد انقسمت إلى حبات مسبحة من الحقائق الجزئية ادعت كلّ واحدة منها لنفسها، وفي عصرها، شرعية كونيّة، بينما يُبطن تواصل البحث شيئا مؤقتا. إنها وضعية غريبة، تسمح بالافتراض أنّه لو أدرك علم معيّن هدفه عن طريق الصدفة، فإنّ المختصين لا يتوقفون بالقدر الكافي وتتجاوز

أهدافهم، وهم مدفوعون بحماسة الوهم في التطوّر دون حدود، بينما يتسبب الحراك في نوع من المظهر.

يرتكز هذا التعبير للحقيقة على مجرّد حقائق فرعية باعتبار رجل المخبر، قبل كلّ شيء لا يتخلص من الإدراك العام، الذي بفضله يعرف البشر موقعهم في عالم الظواهر. وإنّه لمن المصلحة الخاصة ان يضع الفكر نفسه كليّا في حالة انكماش عن العالم وعن طبيعته البديهية، بينما يجني العلم، قصد الحصول على نتائج معيّنة، مسافات محتملة. وبمعنى آخر، وفي إطار النظريات العلمية، يكون، في نهاية الأمر، المنطق المؤسس على العقل السليم هو الذي يغامر في دوائر التفكير المحض. وكان أكبر وهن للإدراك المشترك في هذا الميدان هو أن يكون محروما من حارس للفكر، وأعني قدرته النقديّة، التي، مثلما سنرى، تنطوي في حدّ ذاتها على توجه واضح لتحطيم الذات. ولكن، وحتى نحلل فرضية التطوّر اللامتناهي، اكتشفنا أسسا فضفاضة. ولا يوجد أمر طريف يذكر سوى انّه لا يمثل التطوّر في حدّ ذاته، ولكن طابعه غير المتناهي هو الذي جعل العلم الحديث غير مستساغ لدى القدامى. نحن نعرف القليل عمّا يكنّه الإغريق من أحقيّة "للأفكار المسبقة" تجاه المطلق. (لقد اكتشف أفلاطون أنّ كلّ ما يظهرلنا هو بمثابة المتنقل بدرجة قصوى ودنيا يجب أن يُرتب في ظلّ الوحدة التي تؤسس إلى جنس المطلق؛ وكان المطلق بالنسبة إليه ولجميع الإغريق مصدرا لكلّ المآسي[2]. ومن هنا تأتي الثقة العظمى التي يوليها للأرقام والمقاييس: فهي تحدّد تخوم كلّ ما في ذاته (واللذة مثال على ذلك) و"يندرج في نوع ليس له ولن يكون له، في ذاته وبذاته، لا بداية ولا وسط ولا نهاية"[3].

ليس من الوهلة الأولى المتباينة أن يكون العلم المعاصر متوثبا

---

(2) *Philèbe*, 2e partie, p. 21.

(3) نفس المصدر، ص32.

باستمرار للمظاهر الخفية ـ الذرات، وجزء الذرة، وجزئياتها، والخلايا والجينيات ـ قد أثرى العالم بكمّ مدهش لم يقع بلوغها من الأشياء الملموسة. وبانشغاله فثبات او دحض فرضياته و"نماذجه" (طوماس كون). وباكتشاف ما يسيّر العالم، قام (العلم) بمحاكاة الطبيعة في العمل. ولهذا الغرض صنع مجموعة من الآلات الشديدة التعقيد، نستطيع بفضلها إجبار ما لا يظهر على الظهور (على الأقل في مستوى عدّادات المخابر) نظرا إلى أنّ ذلك يمثل بالنسبة للباحث الوسيلة الوحيدة لإقناع النفس بحقيقتها. لقد ظهرت التقنية الحديثة في المخابر، لا لأنّ العلماء يريدون إنتاج كلّ الآلات أو تغيير العالم. ويمكن لنظرياتهم التخلي عن الإدراك المشترك، الذي يقع تطبيقه على التجربة أو على التفكير، وبعيدا عنها، بل عليها، عندما يكون كلّ شيء قد قيل، العودة إليها في شكل أو في آخر: إلا إذا ما ابتعدنا عمّا يكون من مادّة بحثهم من حقيقي. وليس هذا التخلي ممكنا إلا من خلال عالم المخبر، الاصطناعي، الذي خلقه الإنسان، حيث أنّ كلّ ما لا يظهر تلقائيا مجبر على القيام به وأن ينكشف. فالتقنية، هذا "المطبخ" المحتقر نسبيّا من طرف رجل العلم، الذي يرى في التطبيق العملي نوعا من المادة الثانوية لمجهوداته، ويرى في الاكتشاف العلمي المُنجز "في ظروف غير متساوية من التباعد... شروطا من قبل غير المختصين ومن الحياة لكلّ الأيام"[(4)]، في عالم يومي للظواهر ويجعلها سهلة المنال للحس المشترك؛ ولكن هذا الأمر ليس بالممكن لأنّ العلماء أنفسهم خاضعون، في نهاية الأمر، للشعور المشترك. وانطلاقا من العالم "الحقيقي"، يجسد المخبر مسبقا بيئة متغيرة بعد؛ وأنّ مسارات المعرفة التي تستغلّ، لصالحها، القدرة في الإنسان على التفكير والاختراع، هي فعلا بدايات تنفيذ التفكير الأكثر نقاوة حسب الفكر السليم. فالنشاط المعرفي مرتبط في اعتقادنا، مثله مثل بناء منزل، بالواقع؛ فهو في نفس الدرجة، عملية تهيئة العالم.

---

(4) Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, 1962, p. 163.

ولكن، إنّ ملكة التفكير التي أطلق عليها كانط، مثلما رأينا، اسم "العقل" لتمييزه عن الفكر أو ملكة المعرفة هي بطبعها مختلفة تماما. وما يفرقهما، على المستوى البدائي جدّا، وحسب عبارات كانط ذاتها، يعود في الواقع إلى أنّ "المفاهيم المنطقية تساعد على الفهم مثل المفاهيم الفكرية تصلح للتثبت (في المدارك الحسية")[5]. وبمعنى آخر، يريد العقل أن يدرك ما هو متوفر للحواس، بينما يتمنى التفكير أن يفهم **معناها**. إنّ المعرفة، التي تكون معيارها الحقيقة، تقتبس هذا المعيار من عالم المظاهر حيث يلتقي البشر بفضل المدارك الحسية وأحكامهم الجلية، أي ذلك الذي لا يخضع للحجة ولا يمكن تعويضه ببداهة أخرى. ومثلما تبينه بوضوح العبارة الإدراك لدى كانط، وهي الترجمة اللاتينية للتمييز (ما هو متوفر من خلال المدارك والممكن أن يكون حقيقيا)، تتموضع الحقيقة في شهادة الحواس. ولكن ليس الأمر كذلك بالنسبة للمدلول وقدرة الفكر التي تطارده؛ وهذا الأخير لا يستفسر عمّا هو الشيء أو إن كان موجودا ـــ فإنّنا دوما نعتبر أنّ وجوده مضمونا ـــ ولكن ماذا يعني أنّه موجود. ويظهر أنّ هذا التناقض بين الحقيقة والمعنى ليس أساسيا فحسب لمن يتساءل عن طبيعة الفكر لدى الإنسان ولكنه يمثل أيضا النتيجة الحتمية للفرق الأساسي الذي أدرجه كانط بين الإدراك والعقل. ويجب أن نقرّ بأنّ كانط لم يتعمق في هذه العلاقة الخاصة لفكره؛ ففي الحقيقة، لا نتعرض في أي موقع من تاريخ الفلسفة إلى تحديد قطعي بين هذين النمطين المختلفين جدّا. وليس للإستثناءات فيما بعد، ـــ بإبداء بصفة عرضية بعض الملاحظات لأرسطو في كتابه حول التأويل ـــ تأثير على فلسفته. فقد كتب في هذا التأليف في مرحلة الشباب عن اللغة يقول: "كلّ خطاب ـــ وهي جملة في الإطار ـــ له دلالة"؛ فهو يوفر علامة ويبيّن شيئا. ولكن "ليس كلّ فرضية خطابا، ولكن فقط الخطاب الذي يكمن فيه الحقيقي والخطأ، وهو ممّا لا يحدث في

(5) *Critique de la raison pure*, p. 261.

جميع الحالات: بذلك يمثل الدعاء خطابا (فهو دلالة)، ولكنه ليس بالحقيقي أو الخاطئ"[6].

تنشأ المسائل التي يولّدها التعطش للمعرفة من فضول الإنسان إزاء العالم، ومن الرغبة في اكتشاف ما هو متوفر لجهازه الحسي. فأوّل جملة شهيرة من كتاب **الميتافيزيقا** لأرسطو هي: "الإنسان بطبعه له شغف المعرفة"[7] ــ وإن ترجمناها حرفيا نقرؤها: "يرغب كلّ البشر أن ينظروا وأن يكونوا محل نظر (أي أن يعرفوا)"، ويضيف أرسطو لتوّه: "والدليل أنّ هذه النزعة موجودة لدينا جميعا، وهي المتعة التي نشعر بها في المدارك الحسية. وبمعزل عن كلّ مصلحة خاصة، فإننا نحب هذه المدارك في حدّ ذاتها." ونستطيع دوما، ومبدئيا، الإجابة عن الأسئلة المطروحة من قبل رغبة المعرفة بالتوجه للإدراك العام، في التجربة وفي التفكير؛ فهي قابلة للخطأ والوهم الممكن إصلاحهما بنفس العنوان والمدارك والتجارب الحسية. وحتى استبسال تطوّر العلوم العصرية، التي تصلح من ذاتها بلا هوادة بالتخلص من الإجابات وإعادة صياغة الأسئلة، هي ليست في تناقض مع الهدف الأساسي للعلم ــ الملاحظة ومعرفة العالم مثلما هو متوفر للحواس ــ ويتفرع مفهوم الحقيقة من التجربة، التي يعشيها الإدراك العام، للوصول إلى قناعة لا جدال فيها، تبدّد الخطأ والوهم. ولكن المسائل التي يطرحها الفكر، والتي من طبيعة الفكر طرحها ــ مسائل المدلول ــ ليست مشفوعة ليس من طرف الإدراك العام ولا من قبل الترجمة الناعمة لهذه الأخيرة والتي ننعتها بالعلم. إنّ البحث عن المعنى هو "مجرّد من التعبير" للإدراك العام والتفكير الذي يحركهما، إذ أنّ مهمّة الحدس هي أن يتأقلم الإنسان مع عالم الظواهر، والعمل على أن يشعر بأنّه في بيته في كون جادت به الحواس الخمس؛ فهناك نحن موجودون وهذا هو الكلّ في النهاية.

(6) *De Interpretatione*, 17a 1-4, pp. 83-84.

(7) Aristote, *Métaphysique*, trad. J. Barthélemy-Saint-Hilaire, Paris, 1879, pp. 1-2.

ما يبحث عنه العلم والتماس المعرفة هي الحقيقة التي لا جدال فيها، أي العروض بأنّ البشر ليسوا أحرارا بالتخلي عنها باعتبارها قسرية. فهي من نوعين، مثلما نعرف منذ لبنيتز: حقائق عمليات التفكير وحقائق الوقائع. وما يميزها قبل كلّ شيء هي كثافة قدرتها على الإكراه: "إنّ حقائق التفكير ضرورية ومقابلها مستحيل"، بينما "تلك التي تكون عمليا محتملة يكون مقابلها ممكنا"[8]. فالفرق هام جدّا، ولكن ليس بالمستوى الذي فهمه لايبنتس. فالحقائق الفعلية، رغم عوارضها، هي أيضا ملزمة لمن لا يكون شاهدا مباشرا بأنّ اثنين مع اثنين تساوي أربعة، بينما الحقيقة المنطقية أو الرياضية تتمثل بنفس البداهة بالنسبة إلى كلّ الكائنات الموهوبة بنفس الذكاء؛ فهو كونيا ملزم، بينما الحقيقة المرتبطة بحدث لا تكون كذلك إلا بطريقة محدودة؛ فقوّتها لا تؤثر فيمن يستطعون، بحكم أنهم لم يكونوا شهود عيان، الإتكال على ما يقوله الآخرون، والقادرون على تصديقها او عدم تصديقها. إنّ المناقض المطلق لحقيقة الواقع، على عكس حقيقة التفكير، ليس بالخطأ او الوهم، ولكن الأكذوبة المتعمّدة.

فالمواجهة التي أثارها لايبنتس بين الحقائق الواقعية والحقائق الفكرية، التي يكون شكلها الأكثر اكتمالا هو التفكير الرياضي ــ الذي لا يخصّ إلا الوجود الفكري ولا يلتمس شهودا ولا انطباعات حسية ــ المرتكزة على التمييز، القديم قدم العالم بين الضرورة والالزام، والذي يرى أنّ ككلّ ما هو ضروري، ونقيضه مستحيل، يتبجح أيضا بشرف أنطلوجي على غرار ما هو موجود ولكن يمكن أن يكون أيضا غير موجود. إنّ الإعتقاد الراسخ بأنّ التفكير الرياضي قد يصلح بمثابة النموذج لكلّ فكر يعود دون شك إلى فيثاغورس؛ وعلى كلّ نجده في رفض أفلاطون قبول اي شخص غير متمرّس في الرياضيات. فقد ظلّ نقطة الانطلاق للإملاءات العقلية في القرون الوسطى. إنها مسار أزلي للفلسفة اليونانية أن تكون

---

(8) Leibniz, *La monadologie*, trad. J. Jalabert, Paris, 1962, p. 496.

الحقيقة خاضعة بالقوّة للضرورة، أكثر جبروة من سطوة العزيمة، ونكون قد أثنينا على الحقيقة عندما نقول بأنّها تُفرض على البشر بقوة الضرورة التي لا تُقاوم، حسب قولة أرسطو القائلة، "وكانما الحقيقة ذاته ترغمهم"[9]. يلاحظ مارسيي دي لا ريفييرا في موقع ما : يمثل أقليدس مستبدًا حقيقياً ؛ فالحقائق التي مدّنا بها هيفي الواقع قوانين نستبدّة"[10] وجعلت نفس الفكرة جروتيوس يؤمن بأنّ "الإله ذاته لا يستطيع إلا أن يجعل اثنين مع اثنين يساويان أربعة" ــ وهو تأكيد مرتهن إلى ضمان، لا لأنّه يخضع الإله إلى نزوة الضرورة فحسب، بل وأيضا لأنّه يظلّ، إن كان حقيقيا، كذلك لبداهة الإدراك الحسي وعلى هذه الأسس ايضا وضعها دونس سكوت موضع الشك.

إن مصدر الحقيقة الرياضية هو العقل البشري وليست الفطنة الطبيعية بدرجة قليلة، ولا أقل الحواس حتى تأخذنا إلى عالم الظواهر، تلك الحواس التي يعاضدها الشعور المشترك ورافده الذي يطلق عليه كانط اسم القوة العاقلة. وأحسن دليل على ذلك قد يتعلق بالصنيع، وفيما عدا ذلك يكون الأمر غريبا مثل التمشي الرياضي، وهو النشاط الخالص المرتبط بالعقل، ومن الوهلة الولى لأنّه يعرف كيف يتجرّد عن الميزات الخاضعة للحواس، والأكثر عمقا للتفكير الصائب، قد يمكن له أن يلعب دور العامل المحرّر في سبر الكون بالعلم. فالعقل، عضو العلم والمعرفة، هو أيضا من هذا العالم؛ لو صدقنا دونس سكوت، فهو يخضع لسيطرة الطبيعة ويجرّ من بعده كلّ الضروريات التي تجبر الكائن البشري، بأعضائه الحسية وذكائه. وليس ما هو مضاد للضرورة هو الاحتمال أو الحادث، بل الحرية. فكلّ ما يظهر لعيان الإنسان، وكلّ ما يحدث له من خير أو شرّ هو 'احتمال'، بما في ذلك وجوده بالذات. كلنا يعلم :

(9) *Physique*, trad. H. Carteron, Paris, 1926 et 1931, 188b30, p. 40.

(10) يكتب "معجم الأكادمية" في نفس السياق قائلا : "إنّ صلابة الحقيقة، للقول بما للحقيقة من سلطة على عقل البشر".

حادث طارئ، كان ذلك منذ عشريات، وبلغت
وسط شلال دون قرار لكائنات مذبوحة
بشفرة الطبيعة. إنّه لحدث من قبيل الصدفة، يقول العلم
وهذا لا يمنعنا أن نردّد خلف الشاعر:
صدفة، أي غباوة! معجزة حقيقية، هذا ما أقوله
إذ في النهاية، من ليس على يقين أنّ صُنع ليوجد؟[11]

ولكن "أن يُخلق لكي يوجد" ليس باليقين؛ بل عرض من وزن ثقيل معنويا.

وبمعنى آخر، ليس هنالك من حقائق فوق ومتجاوزة للحقائق الفعلية: فكل الحقائق العلمية هي حقائق عملية، حتى تلك التي تولّد العملية الفردية للدماغ والتي يقع التعبير عنها بفضل معجم للرموز وُضعت خصيصا بإحكام. هكذا عند القول بأنّ "المثلث يضحك" ليس بالخطأ، ولكنه خال من المعنى، بينما الاثبات الأنطلوجي القديم لوجود الله الذي نراه لدى لدى القديس أنسالم دي كانتوربيري ليس له أي صلاحية، وبهذا المعنى ليس هنالك من حقيقة، ولكنها محملة بالمعنى. أكيد أنّ هدف المعرفة هو الحقيقة، حتى وإن لم تكن هذه الحقيقة، مثلما هو بالنسبة للعلوم، دائمة على الإطلاق، ولكنها جزئية ووقتية، ومن المتوقع تعويضها بأخرى، أكثر دقّة، كلما تطورت المعرفة. إن أردنا مشاهدة الحقيقية تنبع من الفكر، فإنّ ذلك يعود إلى المزج بين ضرورة التفكير عندما نحاول أن نعرف، ولكن في ممارسة هذه الوظيفة لا تكون على الإطلاق هي ذاتها؛ فهي تكون في الأصل سببا لمشروع مختلف تماما. (يظهر أن هيغل كان أوّل من احتج ضدّ التوجه المعاصر الراغب في وضع الفلسفة في وضعية شبيهة بالتي كانت تحتلها في القرون الوسطى. "عندئذ، كان في الإمكان أن تكون الفلسفة في

(11) W. H. Auden, Talking to Myself, *Collected Poems*, New York, 1978, p. 653.

خدمة اللاهوت، وأن تقبل بتواضع نجاحاتها، ويُطلب منها أن تعللها حسب منظومة منطقية متكاملة وتقديمها في إطار منطقي، قابل للبرهنة حسب المفاهيم. والآن، من المفترض أن تخدم الفلسفة بقية العلوم... فمهمّتها أن تبرهن على المناهج العلمية" ـ وهو أمر ندّد به هيغل ونادى "بالتمكن من ظلّ الأظلال"[12].

إنّ الحقيقة هي ما تفرض طبيعة حواسه وعقله على الإنسان بقبوله. إنّه من السهل رفض الإثبات القائل بأنّ "كلّ ما هو موجود 'مجعول ليكون'"، ولكن اليقين من القول "بأني مجعول لأكون" يظهر سليما، إذ أنّه ملازم لكلّ تفكير حول "أنا موجود".

وليس في نيتي بالتمييز بين الحقيقة والمعنى، وبين المعرفة والفكر، وبالتأكيد على أهمية مثل هذه المفاضلة، أن ننكر الأمر بأنّ الفكر الباحث عن معنى، والمعرفة الباحثة عن الحقيقة مرتبطان. عند طرح هذه المسألة للمعنى، دون إجابة، يتماثل البشر ككائنات للتساؤل. ومن وراء كلّ سؤال مرتبط بالمعرفة التي نجد لها إجابات، تتمحور تلك التي ليس لها معنى، والتي تظهر فعلا عديمة الفاعلية ووقع في كلّ الأزمان التنديد بها كما هي. فمن المؤكد أنّ الإنسان، حتى وإن فقد هذه الشهية للمعنى المسماة فكر، وتوقف عن طرح أسئلة بلا إجابة، سيلحظ اختفاء لا القدرة على صنع هذه الكائنات الفكرية التي نطلق عليها اسم العمل الفي، ولكن بأن يطرح أيضا الأسئلة التي نسطيع الإجابة عنها والتي ترتكز عليها الحضارة. وبهذا المعنى، يمثل العقل الشرط المسبق للفكر والمعرفة؛ ذلك لأنّ الفكر والعقل يتقاطعان، رغم الفوارق المتنافرة للنية والبيئة، التي حاول الفلاسفة دوما اعتماد معيار الحقيقة ـ بمثل تلك الصلاحية للعلم والحياة اليومية ـ وكأنّها تشمل أيضا مشاكلهم الشخصية التي لاتنطبق لا محالة على ما هو عادي. ذلك لأنّ الرغبة في المعرفة، إن كانت بسبب مخاوف عملية أو

(12) *Philosophie des Weltgeschichte*, Leipzig, 1920, vol. V, 1ère partie, p. 61 et suiv.

نظرية محضة، يكون من الممكن تحقيقها عند بلوغ الهدف المحدّد، وإنّ التعطش للمعرفة يظلّ غير هادئ بسبب أبعاد المجهول، يترك النشاط في حدّ ذاته إرث ذخيرة متنامية للمعرفة، المصانة، والمختزنة من قبل كلّ حضارة كجزء متمّم لعالمها. إنّ فقدان هذا المخزون والمعاينة التقنية الضرورية لصيانتها وتجهيزها، تشير دون منازع إلى نهاية عالم. وفي المقابل، لا يترك الفكر شيئا أكثر واقعية، وبالتالي لا يمكن لضرورة التفكير أن تشفي الغليل إطلاقا بما يفهمه "العقلاء". فعلى مستوى النتائج الإيجابية، فأفضل ما نترقبه هو ما حققه كانط بالتوفيق في مسعاه "ببسط، سلبيا لا محالة فقط، لاستخدام العقل إلى اقصى حدود العالم الحسي، بمعنى استبعاد الحواجز التي يضعها الفكر في طريقها الحقيقي"[13].

إنّ التمييز الشهير بين العقل والفكر، بين ملكة الفكر النظري والقدرة على التفكير المتولدة عن التجربة الحسية ــ التي ترى "أنّ كلّ الفكر ليس سوى وسيلة لبلوغ الحدس" ("وعلى أي حال وبأي وسيلة يمكن لمعرفة أن تنتسب إلى الأشياء، فالشكل الذي يعود إليه مباشرة للأشياء والتي يتوق إليه كلّ فكر مثلما لهدف باعتبارها وسيلة لما هو حدس"[14] ــ له نتائج جدّ شاسعة وقد يكون مغايرا كذلك الذي يقع قبوله[15]. (إن تحدثنا عن

(13) أنظر أعلاه الهامش 25 من المقدمة.

(14) *Critique de la raison pure*, p. 53.

(15) إنّ التأويل الوحيد لكانط الذي أعرفه والممكن الرجوع إليه لتوضيح الفرق الذي يراه كانط بين العقل والفكر، مثلما أفهمه، هو التفسير غير المعيب الذي يتقدم به إيريك فايل لتأليف **نقد العقل المحض**.إنّ الصوّر ومعرفة الأمر، والإيمان والشيء في حدّ ذاته، في *Problèmes kantiens*, 2ème éd., Paris, 1970. حسب فايل، يكون حتميّا "التأكيد بأنّ كانط، الذي لا يعترف للعقل المحض إمكانية الاطلاع وتطوير العلم، وفي المقابل يعترف له إمكانية الحصول عللى المعرفة، عوضا عن التفكير" (ص. 23). ورغم ذلك يجب الإقرار بأنّ نتائج فايل تظلّ الأقرب من الفهم الذي كان لدى كانط نفسه. يهتمّ فايل بالخصوص بنقطة التقاطع بين العقل المحض والعقل العملي وبالتالي يؤكد بأنّه "يجب البحث عن الركيزة النهائية للفلسفة الكانطية في نظريته للإنسان، في الأنطبولوجية الفلسفية وليس في 'نظرية للمعرفة...'" ص33، بينما التحفظات الهامة التي أعرب عنها إزاء فلسفة كانط تخص فعلا فلسفته الأخلاقية، بمعنى **نقد العقل التجريبي**؛ وأعترف على أي حال =

أفلاطون، فهو يلاحظ في موقع ما أنّه "لا يوجد أمر خارق للعادة حتى نفهم... بالتقارب بين الأفكار المعبر عنها، أحسن من مؤلف لم يفهم نفسه، ذلك لأنّه لم يحدّد بما فيه الكفاية نظريته وبذلك فهو يتحدّث ويفكر أيضا بعكس أفكاره"[16]. وهذا ما ينطّبق فعلا على تأليفه الخاص.) ورغم أنّه يصرّ على عجز العقل للوصول إلى المعرفة، خاصة إن تعلق الأمر بالإله، والحرية والخلود ــ وهي في نظره الأشياء الفكرية السامية ــ فهو لا يستطيع التخلص قطعيا من القناعة بأنّ الهدف الحتمي للفكر، مثل المعرفة، هو الحقيقة والعلم. وهكذا يستعمل، من ناحية إلى أخرى من انتقاداته، عبارة "المعرفة بالعقل الخالص"[17]، وهو مفهوم كان في الإمكان، بالنسبة إليه، أن يكون متناقضا في المعاني. لم يتفطن أبدا أنّه فعلا حرّر العقل والفكر، وأنّه أوضح هذه الملكة والحركة المتطابقة، حتى وإن لم تطالب بنتائج "إيجابية". لقد لاحظنا ذلك، فهو يؤكد بأنّه "كان من المفترض عليه هدم **المعرفة** للحصول على مكان في **المعتقد**[18]، ولكن كلّ ما "هدمه" هو معرفة الأشياء التي لا يمكن معرفتها، ولم يترك مجالا للعقيدة، ولكن للفكر. فقد كان مقتنعا بأنّه وضع أسس "ميتافيزيقا نسقية" على "ذمّة الأجيال القادمة"[19]، وهو امر حقيقي أنّه لو لم يحرّر الفكر التجريبي من عوائقه، فإنّ المثالية الألمانية ومنظوماتها الميتافزيقية كانت مهدّدة بأن لا ترى النور. وكان في الإمكان أن لا يستسيغ فلاسفة الجيل الجديد ــ مثل فيخت، وشيلينغ وهيغل. فتحرّرهم في مسعاه من المدرسة

= أنّ أيّا كان يرى في نقد **العقل المحض** نوعًا من الأبيستميلوجيا فهو يجهل بذلك الفصول الأخيرة.
إنّ الدراسات الأربعة التي يحتوي عليها كتاب فايل، وهي الأكثر أهمية في النقد الكانطي الحالي، تعتمد على الملاحظة البسيطة، ولكن أساسية بأنّ "المفارقة بين عملية العرفان... وعملية التفكير... أساسية لمقاربة الفكر الكانطي" (ص. 112، هامش 2) .

(16) *Critique de la raison pure*, p. 263.

(17) نفس المصدر، ص563.

(18) نفس المصدر، ص24.

(19) نفس المصدر، ص24.

الدغمائية القديمة ومن مشاريعها العقيمة، وبتشيّعهم الإنسياق في الفكر التجريدي، فقد استلهموا فعلا من ديكارت، وطاردوا اليقين، وذللوا، مرّة أخرى، الفرق بين الفكر والمعرفة، واعتقدوا بما فيه الكفاية من جدّ بأنّ ثمار مظارباتهم تتمتع بنفس بنفس درجة الشرعية لنتائج مسار المعرفة.

وما يُضعف الإكتشاف الأساسي لكانط، هو التمييز بين المعرفة، أو استغلال الفكر كوسيلة لبلوغ غاية، وفكر في حدّ ذاته، نابع "من طبيعة العقل ذاته" ومتمرّس لمتعته الخاصة، وهو أن لا يتوقف عن المقارنة بينها. وإن لم يكن المعيار النهائي للنشاط الفكري هو الحقيقة (التي يطلق عليها كانط اسم الحدس)، وليس المعنى، فإنّه من الشرعي، في إطار معين، الحديث عن مغالطة ووهم. يقول : "إنّه من المحال أن تضمّ هذه المحكمة العليا لكلّ الحقوق وكلّ الادعاءات لتأملنا بذاته أوهاما واعتبارات أصلية"[20]. فهو في صلب الحقيقة، ولكن لأنّ العقل فقط، بحكم أنّه ملكة الفكر النظري، لا يتطوّر في عالم الظواهر، وإذن يكون قادرا أن يتسبب في صواب معاكس وفي غياب المعنى، ولكن لا الوهم ولا المخادعة المنتميتان بذاتهما إلى عالم المدارك الحسية والفكري، والذي يتحكم فيها العقل السليم. ويعترف بنفسه بذلك عندما يطلق اسم المفاهيم "المساعدة على الكشف" وليس "البيّنة" على أفكار العقل الخالص[21]؛ إنها عمليات سبر يقع بعثها ـ فهي لا تبيّن شيئا، ولا تجعلنا نشاهد شيئا. "يجب أن لا نقبلها كما هي، ولكن أن نسند إليها حقيقة تصوّر... فلا يمكننا أن نعتبرها أساسية إلا بمثابة نظائر لأشياء حقيقية في حدّ ذاتها"[22]. بمعنى آخر، لا تبلغ الحقيقة، ولا تقدر على تقديمها ولا تصوّرها. وليس فقط الأشياء السامية والماورائية هي التي تظلّ خارج مرماها؛ فكثافة الواقع الذي يوفره اللعب المتزامن للحواس الذي يحقق الحس المشترك وحدته،

(20) نفس المصدر، ص467.

(21) نفس المصدر، ص468.

(22) نفس المصدر، ص469.

والذي يضمنه التعدّد ـ لا يخضع لسيطرته. ولكن لا يتوقف كانط عند هذا الجانب من المسألة، فقد تخوّف من أن تظهر أفكاره وكأنها "كائنات عقلية باطلة"[23] ـ وهي ما تقوم به دون منازع كلما تجرّأت على أن تظهر عارية، بمعنى دون أن تتعرّض إلى تغيير، أو إن أردنا إلى تزوير لغوي في عالم كلّ الأيام وفي المناقشات اليومية.

ربما يكون لنفس السبب أنّه يقارن ما نطلق عليه اسم المعنى في النهاية وحتى بالنسبة للنيّة : "إنّ الوحدة الشكلية القصوى، المرتكزة أساسا على المفاهيم العقلية، هي وحدة الأشياء **نهائيا**، وترغمنا المصلحة النظرية للعقل على الأخذ بعين الاعتبار كلّ عملية توفيقية في عالم وكأنّه نتيجة تصميم عقل سام"[24]. وهكذا، يتضح بأنّ العقل يبتغي غايات معينة، وأنّه يسير بنوايا معينة عندما يلجأ إلى أفكاره. إنها حاجة العقل البشري والمصلحة التي يوليها للإله، والحرية والخلود التي جعلت البشر يفكرون، حتى وإن، في الصفحات الموالية، أقرّ كانط بأنّ "الغاية النظرية للعقل فقط ليست سوى ضعيفة جدّا" إزاء ثلاث كائنات فكرية أساسية ـ "حرية العزيمة، خلود الروح ووجود الإله؛ ولتحقيق هذه الغاية، فإننا نشرع بصعوبة في عمل مضن بما فيه الكفاية والمحاط بعديد الصعوبات مثل صعوبة التقصي الباطني لأنه يستحيل القيام بكلّ الاكتشافات الممكن تحقيقها لهذا الغرض دون استعمال ما يؤكد الفائدة الملموسة"[25]. ولكن ليس من الضروري ملاحقة الجوانب المتناقضة لكتابات مفكر عظيم جدّا. وفي ظلّ هذه المقاطع الجميلة المذكورة آنفا، نعثر على جملة في تناقض واضح مع مزج العقل مع الأهداف : "لا يهتمّ القعل الخالص في الواقع بأي شيء إلا بذاته، ولا يمكن أن تكون لديه أي وظيفة أخرى"[26].

(23) نفس المصدر، ص467.
(24) نفس المصدر، ص476.
(25) نفس المصدر، ص539.
(26) نفس المصدر، ص472.

II

الممارسات العقلية
في عالم الظواهر

9
الميزة الخفية والتخفي

يُمثل الفكر، والعزيمة، والرأي الفعاليات العقلية الأساسية الثلاث: ولا يمكننا التخلي عن الواحدة والأخرى رغم ما لديها من بعض الخصائص المشتركة، إذ لا تختصر على قاسم مشترك. وعند السؤال: "ما الذي يجعلنا نفكر؟" لا توجد، لدى ذكرنا كلّ شيء، أيّ إجابة إجابة أخرى سوى ما أطلق عليه كانط اسم "ضرورة العقل"، وهي الحيوية الداخلية التي تدفع بهذه الملكة حتى تكون متحينة مع الجدل الفكري. ويكون الأمر كذلك، حسب التقريب بالنسبة للعزيمة التي لا تقدر على تحريك لا العقل ولا الرغبة. "فما من شيء غير الرغبة التي لا تكون دافعا كليّا للمشيئة، حسب التعريف الدامغ لدونس سكوت، أو أيضا "أنّ العزيمة تريد أن تكون إرادة" مثلما إرغام القديس طوماس دانكين، وهو الأقل ركونا للعزيمة من بين كلّ من فكروا فيها[1] والرأي أخيرا، هذه الموهبة الغريبة للعقل، والذي يكون بفضلة العام، وهو دوما في حالة تأسيس، والخاص، المتوفر دوما للتجربة الحسية، في وحدة، هي "ملكة خاصة"، ليست مرتبطة بالضرورة بالعقل، حتى وإن تعلق الأمر "بآراء القطعية" ــ حيث يتدخل الخاص في القواعد العامة في شكل القياس ــ ذلك لأنّه لا توجد قاعدة لتطبيقات القاعدة. إنّ معرفة تطبيق العام على الخاص هو "هبة

---

(1) *De Veritate*, question XXII, art. 12.

طبيعية إضافية، يكون غيابها، حسب كانط، "ما نطلق عليه اسم الغباوة ولا يوجد لهذا الداء أي علاج"(2) إنّ الطبيعة التلقائية للرأي هي أكثر جلاء عندما يتعلق الأمر "بالقدرة العاكسة للحكم على الأشياء التي تجد نفسها مجبرة على البروز من الخاص في الطبيعة لبلوغ الكوني"، وذلك بالإثبات، دون مبادئ سامية: هذا جميل، وهذا قبيح، وهذا منصف وهذا غير منصف؛ ومن هنا، بحكم المبدئ العام، لا يمكن لإبداء الرأي "إلا أن يوفر لنفسه كقاعدة مثل هذا المبدأ الإستعلائي، دون استعارته من موقع آخر"(3).

إني أعتبر هذه الانشطة العقلية "أساسية" لأنها مستقلة؛ كلّ واحدة منها تخضع لقوانين ملازمة لنفسها، رغم أنّ جميعها مرتبط بغفوة ما من أهواء الروح، وبهذه "السكينة دون شغف" التي يعزوها هيغل "للفكر الذي يلتقي بنفسه"(4) وانطلاقا من أنّ عقل شخص واحد وبمفرده هو الذي يفكر، ويريد ويبدي الرأي، فإنّ الطبيعة الإستقلالية لهذه الانشطة خلقت مشاكل جمّة. فعجز العقل عن تحريك العزيمة، المتواطئة مع اعتبار الفكر قادرًا على "معرفة" ما حدث، لا أن يلغيه أو "يعيد تحديثه" ــ ففي بداية الغسق تشرع بومة مينارفا في التحليق"(5) ــ يؤدي إلى مختلف النظريات حيث يتأكد عجز العقل وعنفوان اللامعقول، في كلمتين للحكمة الشهيرة لهيوم: "لا يمكن للعقل، ولا يستطيع أن يكون عبدًا للشهوة"، بمعنى أن يكون على نقيض، أو بالأحرى ساذجا، للفكرة الأفلاطونية القائلة بالهيمنة دون منازِع للعقل في دائرة الروح. إنّ الميزة الهامة في كلّ هذه الافكار والنظريات هي أحاديتها الضمنية، والتأكيد على ضرورة وجود، خلف تعدّد ظواهر واضحة، أبعد من التعدّد الواضح لإمكانيات وقدرات الإنسان،

---

(2) *Critique de la raison pure*, p. 148.

(3) *Critique de la faculté de juger*, trad. A. Philonenko, Paris, 1965, p. 28.

(4) *Science de la logique*, trad. S. Jankélévitch, Paris, 1969, p. 15.

(5) *Principes de la philosophie du droit*, trad. A. Kaan, Paris, 1940, 45.

وحدة ــ "الكلّ في الواحد" القديمة ــ وهي المصدر أو الأوحد السامي.

تنطوي الأنشطة العقلية، من ناحية أخرى، على أنّ لا شيء يحدّدها؛ وما من وضعيات تعترضنا في العالم أو في الحياة تناسبها مباشرة. ذلك لأنّ "السكينة دون رغبة" لا تمثل نشاطا في حدّ ذاتها؛ فعلا، إنّ الهدوء العادي غير كاف لإثارة النشاط الفكري، واللهفة على التفكير؛ ولكن "ضرورة العقل" تلطف أحيانا من الشهوات أكثر من غيرها. ودون اعتراض، حول ما يؤثر على عقلي، فإنّ أمور أفكاري، وإرادتي أو الحكم على الأشياء متوفرة من العالم او متاتية ممّا أعيشه، ولكن، في مستوى الحراك، فلا العالم ولا الحياة تؤثر فيها أو تجعلها ضرورية. فالإنسان، رغم التحكم فيه وجوديّا ــ وهو المحدّد فيه في الفترة التي تمتدّ بين الحياة والموت، والخاضع إلى الأشغال التي تمكنه من العيش، والمدفوع إلى العمل لكي يخلق لنفسه كيانا في هذا العالم، والمجبر على العمل حتى يكون له موقعا في مجتمع بقية البشر ــ قادر على تجاوز كلّ الظروف، ولكن الذهنية فقط، وليس في الواقع إطلاقا، أو المعرفة والعلم اللذان يجعلانه قادرا على أن يعرف الطبيعة الحقيقية للعالم وطبيعته الخاصة. فهو قادر على أن يحكم، سلبا أو إيجابًا، على الحقائق التي تمثل إطار حياته، والتي، إضافة إلى ذلك، تتحكم فيها؛ قد يرغب في المستحيل، في الحياة الأزلية، مثلا؛ يمكن له أن يفكر في المجهول والخفي، وبمعنى آخر الجدل بصفة مقبولة تجاهها. ورغم أنّ ذلك لا يغيّر أبدا الحقيقة مباشرة ــ فإزاء الحقيقة، ما من تمييز أكثر وضوحا وأكثر رسوخا في هذا العالم، من ذلك الموجود بين عملية الفكر والعمل ــ من المبادئ التي نفعل من خلالها ومن المقاييس التي نحكم بها والتي يرتهن وجودها، في نهاية الامر، حياة العقل. والخلاصة، فهي مرتبطة بالطريقة التي تتمّ بها هذه المسائل العقلية، وهي ظاهريا دون جدوى، فلا تنتج أي حصيلة "ولا توفرلنا مباشرة القدرة على الفعل" (هيدغير). إنّ غياب الفكر في الواقع عنصر هام للوجود البشري، وهو إحصائيا الأكثر جبروتًا من الجميع، ليس فقط في

مستويتصرف أكثر عدد ممكن، ولكن لدى الجميع. تستوجب طبيعة الحالة المستعجلة للمشاغل البشرية أحكاما وقتية، والركون إلى العادة والتقاليد، بمعنى إلى الأفكار المسبقة. أمّا بالنسبة لعالم الظواهر، التي تؤثر على الحواس والروح والحس المشترك أيضا، فإنّ هيراقليتس يتحدّث عنها بإحكام، وبعبارات لا تثقل فعلا المصطلح بانّ الحكمة منفصلة عن الكلّ"[6]. إنّ عملية الفصل التام هذه هي التي سمحت لكانط بالاعتقاد جازما في وجود مخلوقات أخرى مدركة للعقل في زاوية من الكون، بمعنى مخلوقات متمكنة من نفس الجنس الفكري العقلاني الشبيه لنا، ولكنه محروم من جهازنا الحسي ومن دماغنا، بمعنيأنها محرومة من مقاييسنا للحقيقة والخطأ ومن ظروف تجاربنا ومعارفنا العلمية.

إنّ مختلف الأنشطة الذهنية، عندما نأخذها بعين الاعتبار انطلاقا من عالم الظواهر ومن خلال الانشطة التي تتحكم فيها، لها طبيعة أساسية هي أن تكون خفية. فهي لا تبرز أبدا، بصورة فعلية، رغم أنّها تتجلى في الأنا الذي يفكر، وتريد أو تتقصى فيما تعرفه إيجابيا ولكن ليس لها السلطة أو الرغبة لإبرازه. قد تكون القولة المأثورة للأبيقوريين "كونوا في حياتكم متخفين" نصيحة للتعقل؛ وهي أيضا وصفا دقيقا، على الأقل على الطريقة السلبية، للموقع، ومن المكان في الفضاء الذي يحتله الإنسان الذي يفكر؛ وفي الواقع، فهي عكس "الحكم على أفعالنا" لجون سميث. وبمعنى آخر، في مواجهة الخفي الذي يتجلى للفكر، يناظره الموهبة البشرية التي، خلافا لغيرها، ليست خفية فقط في وضعها المستتر كموجود بسيط، ولكن يظلّ غير بائن حتى وإن وقع تحديثه. وإن أخذنا بعين الاعتبار الجانب التام للأنشطة البشرية من زاوية الظاهرة، تعترضنا العديد من درجات التجلي. فنستطيع أن نعمل، وأن نخترع، دون أن يبرز النشاط نفسه في وضح النهار؛ إنّ الفعل والقول هما الوحيدان اللذان يطالبان بفضاء للظهور —

(6) Héraclite, fragment 78, trad. S. Brun, Paris, 1965, p. 154.

ومتفرجين ومستمعين في نفس الوقت ـــ حتى يقع تحديثها. ولكن، ما من نشاط من بين هذه الأنشطة يكون جليّا. يكفي أن نرضخ للعادة اللغوية اليونانينة بدعوة "الأبطال"، ككائنات تعمل في الاتجاه الأكثر ارتفاعا، وكبشر شديدي الوضوح، من المحال عدم مشاهدتهم، عندها يمكننا أن نعمّد الرجل المفكر المتخفي بطبعه وبنزعته[7].

يختلف الفكر عن هذا بصفة عميقة، مثلما يختلف في عديد من الجوانب، وعن الروح، غريمه الأساسي للهيمنة على الحياة الداخلية، الخفية. فالروح، حيث تتضح في وضح النهار الشهوات، والعواطف والأحاسيس، هي شتاة من أحداث فوضوية نسبيا يتحملها كلّ فرد دون أن يكونوا فاعلين فيها والذين، في ظروف حادّة جدّا، يتخلصون من كلّ ما يعترضهم، مثلما يفعله الحزن أو اللذّة؛ فهي خفية مثل الأعضاء الداخلية، التي نشعر بها تعمل أو لا، دون أن نقدر عليها. وعلى عكس ذلك، فإنّ حياة العقل نشاط خالص، نستطيع، مثل بقية الأنشطة، أن نسيره أو نوقفه باختيار منّا. أضف إلى ذلك، يكون للشهوات، رغم أنّ مركزها خفيّ، ميزة للتعبير عن نفسها: يحمرّ الوجه خجلا أو نتيجة اضطراب، ويشحب الوجه خوفا أو غضبا، ويشعّ الوجه سعادة، ونظهر مهزومين، ويستوجب هذا منّا شحنة من التحكم في الذات لمنع الشهوات من الظهور. ولا يظهر الفكر ذاته في الخارج إلا عن طريق الشرود، وهو رفض واضح للأخذ بعين الاعتبار العالم المحيط، وهو ظاهرة سلبية جدّا لا تدع لنا مجالا لتفرس ما يحدث في الداخل.

أن يكون الشيء خفيّا، وأن يوجد دون أن يكون واضحا للعيان، هذا ما جعله يثير انتباه العقول. يمكن لنا أن نعي إلى أي درجة أنّ التكتم الغريب، عبر نقاليدنا، للفصل فعليا بين الروح، والفكر والضمير، التي تعتبر أحيانا بمثابة أشياء من الحواس الداخلية، نظرا لأنّها لا تظهر

---

(7) Thucydide, II, 43.

للحواس الخارجية. وبذلك وصل الأمر بأفلاطون إلى أن يستنتج بأنّ الروح خفية، باعتبار أنّها مجعولة لمعرفة الخفي في عالم من الأشياء الواضحة. وحتى كانط، وهو الفيلسوف الذي كان نقده للأفكار المسبقة الميتافيزيقية التقليدية شديد القسوة، يذكر بالمناسبة نموذجين من الأشياء: "أنا، الكائن المفكر، أنا شيء من الحواس الداخلية وأسمى روحا. فما هو شيء من الحواس الخارجية، يأخذ اسم جسم"[8]. ليس كلّ هذا، فعلا، سوى شكل من النظرية الميتفازيقية لعوالم المناظرات. نقيم تشابهًا مع الطبيعة الخارجية للتجربة الحسية اعتمادا على الفرضية بأنّ الفضاء الخارجي يضمّ ما هو داخلي في الإنسان بنفس شكل ما يخصصه الفضاء الخارجي لضروريات الجسم، إلى درجة أنّ "الحسّ الداخلي"، بمعنى حدس الاستبطان، ممثلا مثلما هو متوقع للتأكد ممّا يحدث "في الخارج" بيقين يدير الحواس الخارجية تجاه العالم الخارجي. وبما أنّ الأمر يتعلق بالروح، فإنّ مثل هذاالتشبيه ليس بالمخادع بصفة مفرطة. وبما أنّ المشاعر والأحاسيس لا تظهر بمفردها، ولكنها "شهوات" تثيرها الوقائع الخارجية التي تؤثر في الروح وتحدّد بعض ردود الفعل، فيمكن للأمزجة والأوضاع السلبية للروح ــ باعتبارها تجارب داخلية ــ أن تخضع في الحقيقة للحاسة الداخلية للاستبطان، لأنها فعلا مستحيلة، مثلما يوضحه كانط، إلا "في ظلّ فرضية التجربة الخارجية"[9]. إضافة إلى ذلك، حتى عند سلبيتها، بحكم أنها غير قادرة على أن تتغير بتدخل مقصود، فإنها تحصل على هيئة قارة جدّ مدهشة. ويؤدي هذا الثبات إلى بعض أوهام الاستبطان، المؤدّيّة، بدورها، إلى النظرية القائلة بأنّ الفكر ليس سيّدا لتحركاته الخاصة فحسب، بل قادر على التحكم في شهوات الروح ــ وكأنّ الفكر ليس سوى العضو الأكثر اكتمالا للروح. لا تعود هذه النظرية إلى الماضي وتتوّج في النظرية الرواقية للتحكم، بالعقل، في اللذة والألم؛ وتعود طبيعتها الواهية ــ إذ يمكن أن

(8) *Critique de la raison pure*, p. 279.

(9) نفس المصدر، ص205.

نشعر بسعادة ونحن نصطلي بثور فالاريس ـــ، في نهاية المطاف، إلى تماثل الفكر، بمعنى بأن نمكن الروح وسلبيتها الجوهرية من السيادة الفعالة للعقل.

وما من عمل عقلي، وفعل التفكير أقل درجة من غيره، لا يشفي غليله من ظالته مثلما هو حاصل عليها. فهو دوما يتجاوز "المعطى" البسيط الذي يجلب انتباهه ويحوّله إلى ما يسميه بيار أوليو، الراهب الفرسيسكي للقرن الثالث عشر، وفيلسوف العزيمة، تجربة الأنا مع الذات[10]. وبما أنّ التعدّديّة هي أحد الشروط الوجودية الأساسية لحياة الإنسان في الأرض ـــ إلى درجة أنّه في نظر الرومان أن تكون بين البشر، فذلك يعني الكائن الحيّ، الواعي بحقيقة العالم وبحقيقته، وأن تقطع أن تكون بين البشر، فذلك مرادف للموت ـــ فإن تكن وحيدا وأن تكون لك علاقات مع ذاتك يحدّد أكثر من غيرها حياة العقل. ويمكننا القول بأنّ للفكر حياة خاصة به فقط بحكم أنّه يفعل هذه العلاقة التي تنحصر فيه التعدّدية، وجوديّا، في الصراع الذي تولّده عبارة وفعل "الوعي"، و"العلم الساذج". إنني أسمي هذه الحالة الوجودية التي ألازم فيها "الوحدة"، لكي أميزها عن "التوحّد" الذي أوجد فيه بمفردي، محروم لا فقط من صحبة الآخرين فحسب، بل وكذلك من صحبتي المحتملة. ففي التوحد فقط تنقصني صحبة الكائنات البشرية، والوعي الحاد بمثل هذا الحرمان يجعل الإنسان فعلا موجودًا في المفرد؛ وربما بنفس الطريقة، ما من شيء خارج إطار الأحلام والجنون لا يقدر أن يُفهمنا فعلا "الهول غير الموصوف" والمتعذّر قبوله لهذا الوضع[11]. تعبّر جميع الأنشطة الفكرية ذاتها، بحكم طبيعتها **الاستبطانية**، عن ثنائية متصلة بالوعي؛ فلا يمكن لنا أن نكون فاعلين، عقليّا، إلا إذا ما

(10) *Psychologie und Meaphysik der menschlichen Freiheit*, Ernst Stadter, Munich, Paderborn, Vienne, 1971, p. 195.

(11) انظر لوصف حلم مماثل للاستبطان في *Beobachtungen über das Gefül des Schund* I, 3 (Akademie Ausgabe, vol. II, p. 209 et suiv.). = *Erhabenen*, note au

أعدنا الفعل لذاته، بصورة واضحة أو ضمنية. فالوعي، هو دون منازع ـ "أنا أفكر" لكانط ـ تضاعف لا فقط "جميع بقية التصوّرات، ولكن كلّ الأنشطة أيضا، ممّا لا يمنع من أن أنسى فيها ذاتي بأكملها. فالوعي كما هو قبل تحديثه في إطار الوحدة يتمكن أن يشعر فقط بهوية أن "أكون" ـ "لدي وعي بذاتي... ليس مثلما أظهر لنفسي، ولا مثلما أنا في حدّ ذاتي، ولكنني واع فحسب بمن أكون"[12] ـ وهو ما يضمن التواصل دون تغيير للأنا من خلال العديد من التصوّرات، والتجارب والذكريات للحياة برمّتها. وبهذه الطريقة، "يعبر عن الفعل الذي يحدّد وجودي"[13]. ويمكن أن يقع تصوّر النشاط، ومثلما سنشاهده لاحقا، وبالأخص الفكر ـ الحوار الصامت للأنا مع ذاته ـ بمثابة تحديث الإزدواجية الأصلية، وبمثابة الشرخ بين الأنا والذات المرتبط بكلّ وعي. ولكن هذا الإدراك الحسي البسيط للذات، والتي، يمكن القول، أنّنا واعون بها دون وعي، لا يمثل نشاطا؛ فبمضاعفة جميع الأنشطة الأخرى، يمكن أن يضمن "أنا أكون أنا" المستتر تماما.

ربما تكون حياة العقل، التي أكون بصحبتها، صامتة؛ فهي ليست على الإطلاق بالخرساء ولا يمكن أن تتجاهل نفسها كليّا بحكم الطبيعة الاستبطانية للأنشطة التي تقوم بها. فكلّ تفكير، مهما كان شأنه، هو تفكير في الفكر، والرغبة في الكلّ وإبداء الرأي ليس متوفرا، مثلما يقول مونتسكيو في موضع ما، إلا بفضل "الرجوع الخفي على الذات الشخصية". ويظهر أنّ هذه الانعكاسية تجعلنا نستشعر تمركزا داخليّا للأعمال العقلية، معدّة انطلاقا من الفضاء الخارجي حيث تدور الأعمال غير العقلية. ولكن لا يمكن فهم هذه السريرة، خلافا لسريرة الروح السلبية، كمركز نشاط، هي حجة واهية أصلها التاريخي اكتشاف الإرادة وما يشعر به الأنا صاحب الإرادة، في القرون الأولى بعد الميلاد. إذ ليس

(12) *Critique de la raison pure*, p. 135.

(13) نفس المصدر، ص136.

لدينا وعي بمواهب العقل وانعكساتها كلما يستمرّ هذا النشاط. فكأنما أعضاء العقل ذاتها، والإرادة، وإبداء الرأي لا تنشط إلا عندما نفكر، ونريد ونبدي الرأي؛ ففي الوضع السائد، إن اعتبرنا هذا الاستتار موجودة مسبقا بالنسبة للحدث، فإنها غير سهلة المنال بالنسبة للاستبطان. فأنا المفكر، الذي أكون على وعي تام به خلال النشاط الفكري، يختفي مثل السراب العادي كلما شرع العالم الحقيقي يتضح.

وبما أنّ مختلف الأنشطة الذهنية، التي لا تتضح مبدئيّا، تتحدّد في عالم الظواهر وفي ذات تساهم في هذه الظواهر بفضل جهاز تلقي الحواس إضافة إلى قدرتها ورغبتها في الظهور لغيرها، فإنها لا تقدر على البروز في وضح النهار إلا إذا وُضعت عمدًا بعيدا عن الظواهر؛ وليس بعيداً عن العالم، لا محالة مثل تواجد العالم إزاء الحواس ـ فالعقل وحده، بحكم نزعته للتعميم، بمعنى ميله الخاص لما هو عام بحكم اختلافه عن الخاص، يكون مدفوعا إلى الانزواء تماما عن العالم ـ. **يرتكز كلّ عمل ذهني على قدرة الفكر أن يكون في وجوده ما هو غائبٌ عن الحواس** .إنّ إعادة التصوّر، وتحيين ما هو غائبٌ في الواقع، تلك هي الموهبة الفريدة للفكر ومثل كلّ مصطلح للأمور العقلية تعتمد على استعارات مأخوذة من التجربة المرئية، نطلق عليها اسم **الخيال**، "وقدرة البديهيات خارج وجود المادة"[(14)]، حسب تعريف كانط. هذه القدرة التي يمتلكها الفكر حتى يكون الحاضر غائبا لا تقتصر، مثلما هو ضمنيّا، على الصور العقلية للمسائل الغائبة؛ فالذاكرة، بصفة عامة، تختزن وتضع على ذمّة الذكرى، ما لم يعد **موجودا**، وتستبق العزيمة ما ربّما سيأتي به المستقبل، والذي **لم يحصل بعد** .ليس لأنّ الفكر يعرف جعل الحاضر ما هو غائب إلى درجة أننا نستطيع القول "لم يعد" ويصبح من الماضي، أو "ليس بعد" والاستعداد للمستقبل. ولكن لا يستطيع القيام بذلك إلا إذا ما ظلّ بعيدا عن

(14) *Anthropologie du point de vue pragmatique*, p. 47.

الحاضر وعن الضروريات الأكيدة للحياة اليومية. وبذلك، يجب على الفكر، عند الإرادة، أن يتخذ مسافات إزاء المتطلبات الآنية للرغبة التي، دون تفكير وخارج كل أطر الإنعكاسية، تطلب المساعدة للاستحواذ على الشيء المطموع فيه؛ ذلك لأنّ العزيمة لا تنشغل بالأشياء، ولكن بالمشاريع، مثل جاهزية الشيء مستقبلا والتي قد ترغب فيها، حسب العوارض، أو لا مباشرة. فالعزيمة تحوّل الرغبة إلى قصد. وعلى كلّ حال، فإنّ إبداء الرأي، سواء كان فنيّا، شرعيا أو أخلاقيا يفترض أن نبتعد عن قصد، وبطريقة "مضادة للطبيعة" تماما، عن التحيز والالتزام الذين تثيرهما المصالح الآنية، المحدّدة بوضعية العالم والدور الذي نلعبه فيه.

قد يكون من الخطأ، على ما أعتقد، محاولة إقامة تراتب للأنشطة الفكرية، ولكنني أيضا مقتنعة بأننا لا نقدر على نكران وجود بعض الأولويات. كيف التصوّر حتى نستطيع أن نريد أو نحكم، بمعنى الاحتكاك بالأشياء التي لم تعد موجودة، إن لم تتخذ سلطة التماثل والجهد الواجب لتوجيه التركيز الذهني الريادة وتهيئة الفكر للتفكير قبل ذلك وبالمثل المشيئة والحكم. وبمعنى آخر، ما نطلق عليه عموما اسم "العقل"، رغم أنه غير كاف لوضع الإرادة في حراك ولتمكين ابداء الرأي من القواعد الكونية، هو وجوب تهيئة المعطيات المتوفرة للحواس حتى يكون الفكر في نفس مستوى معالجتها في غيابها؛ والخلاصة، عليه أن يخلصها من الحواس.

نجد لدى القديس أغسطينيوس أحسن وصف عرفته لهذا التمشي التمهيدي للتخلص من الحواس. يقول بأنّ الادراك الحسي، "تكون الرؤية التي تحدث من الخارج عندما يقع إشعار الحواس عن طريق الجسم الحسي، مرفوقة برؤية داخلية شبيهة"، للصورة التي تمثلها(15). تكون هذه الصورة إذن مختزنة في الذاكرة، مستعدة أن تصير "في العقل رؤية" ما إن استحوذ عليها الفكر؛ وبصفة أساسية، فإنّ "ما يعلق بالذاكرة" ــ الصورة

(15) *La Trinité*, trad. P. Agaësse, SJ, Paris, 1955, livre III, p. 175.

العادية لما كان حقيقة من قبل ـ هو الشيء الذي نتذكره تلقائيا. "الغير هو ما يظلّ في الذاكرة حتى عندما يكون العقل منشغلا في موضع آخر، والغير من الذكرى وهو حدود التذكير، عندما تسمح لنا العودة إلى الذاكرة أن نجدها في هذا الشكل[16]"، إذ أنّ "الشيء الآخر هو ما هو مختزن في الذاكرة، شيء آخر ما يُعبر عنه في تماثل الإنسان الذي يتذكر"[17]. وهذا ما يجعل أنّ كائن العقل هو غير الصورة، مثلما الصورة هي غير الشيء الحسي والمرئي الذي يمثل تصورا عاديّا بالنسبة إليه. فبسبب هاتين المرحلتين لهذا التحوّل تجعل العقل "يتوغل فعلا بعيدا"، ويتجاوز ميدان كلّ خيال ممكن، "وبذلك يعلن الإدراك لامحدودية الرقم، وغير المدرك لنظر من يتصوّر الأشياء المادية" أو "يعلّمنا ايضا بأنّ أبسط الذرّات قادرة على التقسيم إلى مالا نهاية"[18]. وبالتالي، فإنّ الخيال الذي يتحوّل إلى شيء مرئي في شكل صورة خفية، قادر على أن يقع تخزينها في الفكر، هي الشرط الوجوبي لحصول هذا الاخير عن كيانات فكرية مناسبة؛ ولكن لا تشرع هذه الأخيرة في الوجود إلا عندما يتذكر الفكر تلقائيا وبهمة، ويختار ويفتكر، في ردهات الذاكرة ما يثير بما فيه الكفاية اهتمامه حتى يثير التركيز؛ ففي خلال هذه العمليات، يتمرّس التصرف في أشياء غائبة ويستعدّ "للتوغل إلى أبعد الحدود"، في اتجاه فهم اشياء هي دوما غائبة والتي لا يمكننا استحضارها إذ لم تكن أبدا حاضرة للحواس.

ورغم أنّ هذا النوع الأخير من الكيانات الفكرية ـ مفاهيم، أفكار، وأنماط وغيرها ـ أصبحت المادة الخاصة للفلسفة "المهنية"، فليس هنالك من امر لا يكون في الحياة العادية مادة للتفكير، بمعنى أنّه خاضع إلى التغيير الثنائي الذي تصير به المادة الحسية كائنا فكريّا مرضيا. إنّ كلّ المسائل الميتافيزيقية التي جعلت منها الفلسفة مواضيعها الخاصة تنطلق ممّا

(16) نفس المصدر، ص177.

(17) نفس المصدر، الكتاب الثامن، ص197.

(18) نفس المصدر، الكتاب العاشر، ص209.

يراه عادة العقل السليم؛ و"الحاجة إلى العقل" ــ فالبحث عن المعنى هو الذي يدفع البشر على طرح الأسئلة ــ لا تختلف أبدا عن الحاجة التي لديهم لرواية الأحداث التي عايشوا والتغني بها شعرًا. في ظلّ هذه الفعاليات الفكرية، يتحرّك الإنسان خارج عالم الظواهر ويستعمل لغة مشحونة بكلمات مجرّدة، تشكل، وهذا ضمني، منذ مدّة جزءًا متمّما للغة كلّ يوم عندما أصبحت ألفاظا خاصة بالفلسفة. وبذلك فإنّ الشرط الوحيد المسبق للعقل، وليس للفلسفة، هو أن تظل، تقنيّا، على مسافة من عالم الظواهر. فلكي أفكر في شخصٍ، فمن الواجب أن يكون بعيدا عن حضرتي؛ فكلما كنت معه، فإني لا أفكر فيه ولا فيما يخصّه؛ فالفكرة تتضمن دوما الذكرى وكلّ فكرة في واقع الامر هي في النهاية فكرة. ومن الممكن، فعلا، أن نشرع في التفكير في شيء ما أو في شخص ما زالت حاضرة، ولكن نكون عندها قد توارنا سرّا امام ما هو موجود هنا وتصرفنا مثل الغائب.

يمكن لهذه الملاحظات أن تجعلنا نستشف لماذا الفكرة، والبحث عن المعنى، بتضارب في ذلك مع التعطش للمعرفة، حتى وإن كان الأمر للمعرفة في حدّ ذاتها ــ هي أحيانا معتبرة مضادة للطبيعة، وكأنما الإنسان، كلّما فكر كلّ مرّة دون قصد وتجاوز حدود الفضول الطبيعي التي تثيرها العجائب المتعدّدة للتواجد البسيط في العالم لوجوده الخاص، يندفع في نشاط معاكس للوضع البشري .فالفكرة في حدّ ذاتها، وليس في حالة "التساؤلات القصوى" والتي تكون دون إجابة، ولكن أيضا كلّ تفكير لا يستفيد من المعرفة ولم يكن موجهًا بضروريات أو حاجيات عملية، هي مثلما يلاحظه هيدغير "خارج النسق"[19] (أنا التي أؤكد). فهي تعيق الفعل، والنشاط العادي مهما كانا. وتشترط كلّ فكرة التوقف للتفكير. ومهما كانت نظريات العوالم المتصارعة غير معقولة ومخادعة، فإنّ لديها

(19) *Introduction à la métaphysique*, trad. G. Kahn, Paris, 1958, p. 25.

كمنطلق التجربة الحقيقية للأنا المفكر. وبما أنّ كلّ ما يعيق الفكرة ينتسب إلى عالم الظواهر وإلى اكتشافات الحسّ العام الذي أشاطره مع بقية البشر والذي يضمن، في نظري، حقيقة وجودي، يظهر فعلا بأنّ الفكرة تشلّني بنفس الطريقة التي يستطيع الإفراط في الوعي أن يشلّ آلية مهام الجسم، ومثلما يقول فاليري : "**إنّ تحقيق الفعل الذي من الواجب أن يكون حركة عفوية أو أن لا يكون**". ويضيف، مقارنًا بين حالة الوعي وحالة الفكر : "يمكن لنا أن نستخلص ذلك من كلّ فلسفة ألخصها فيما يلي : أحيانا أفكر واحيانا أنا موجود"[20]. إنّ هذه الحجة المفحمة، المرتكزة أساسا على وقائع تجريبية التي هي شبيهة بها ــ بمعنى أنّ الوعي البسيط بأنّ لدينا أعضاء تكفي لمنعها من الإشتغال بصفة عاديّة ــ تؤكد على تنافر بين الكائن والفكرة، والذي يعود إلى البيانات الشهيرة لأفلاطون مؤكد بأنّ الجسم الوحيد للفيلسوف ــ بمعنى الذي يظهره في محيط الظواهر ــ هو الذي يواصل الإقامة في مدينة البشر، وكأنّما البشر، بالتفكير، ينفصلون عن عالم الأحياء.

ومن خلال تاريخ الفلسفة تترسخ الفكرة الطريفة لصلة عميقة بين الموت والفلسفة. لقد أردنا، طيلة قرون، أن تعلّم الفلسفة للبشر الموت؛ وهذا مستوحى بما توصل إليه الرومان من أن دراسة الفلسفة هي من اهتمام الشيوخ، بينما تمسك الإغريق، على عكس ذلك، بوجوب انكباب الشباب عليها. ولكن، كان أفلاطون أوّل من لاحظ بأنّ الفلسفة قد تكون، بالنسبة لمن لا يشتغل بالفلسفة، الملاذ الوحيد للموت وأن يكونوا في عداد الأموات[21]، وأنّ زينون الإيلي، مؤسس الرواقية، هو من روى، خلال نفس القرن، بأنّ وساطة الوحي بدلفي، عند مساءلتها عن العمل لبلوغ حياة أفضل، هي التي "تنصح بأن تصبح بلون الموتى"[22]. وفي أيامنا، من

(20) Discours aux chirurgiens, in *Variétés*, Paris, 1957, vol. I, p. 916.

(21) *Phédon*, trad. L. Robin, Paris, 1970, p. 11.

(22) Diogène Laerte, VII, 2, p. 51.

النادر أن نجد أناسًا يؤكدون، مثل شوبنهاور، على أنّ صفة الفناء هي المنبع الأزلي للفلسفة، وأنّ الموت هو فعلا الملهم، ودونه، قد لا يكون هنالك نشاط فلسفي[23]. وحتى هيدغير، في مؤلفاته عند الشباب مثل **الكائن والزمن**، يجعل من حدس الموت التجربة الفاصلة التي بفضلها يبلغ الإنسان الأنا الحقيقي الخاص به ويتحرر من عدم صحة هُمْ، وهو يعرف جيّدا إلى أي مدى ترتكز هذه النظرية، وهو ما أكده أفلاطون، حول فكرة التعدّد.

(23) *Die Welt als Wille und Vorstellung*, "Ueber den Tod", vol. II, p. 1240.

10

الحرب الأهلية
بين الفكرة والإحساس المشترك

"أن تصير بلون الأموات" ـ هذا فعلا ما يظهر قطعا للإحساس المشترك للرجل العادي، وهو أنّ تسلية الفيلسوف ونمط عيش المهني الذي كرّس كلّ حياته للفكر، محتكرًا ذلك، ورافعا إلى مستوى المطلق ما هو سوى الكفاءة البشرية من بين خصائص أخرى، ذلك لأنّ الإنسان يتطوّر عادة في عالم حيث أعظم اختفاء معروف هو الموت وحيث من الأفضل الموت على البقاء بعيدا عن الظواهر. واعتبارا بأنّه، منذ برمينيدس على الأقل، ظهر على الدوام أناس يختارون عن قصد هذا النمط من الحياة، لا أن يكونوا بذلك مرشحين للانتحار، وهذا يدلّ على أنّ الصلة بالموت لا تتأتى لا من النشاط الفكري ولا ممّا عرفه الأنا المفكر. بل إنه القاسم المشترك للفيلسوف ـ الفعل، بالنسبة إليه، أن يكون "إنسانا مثلي ومثلك" ـ الذي يصل به الأمر إلى الإحساس بأنّه "خارج النظام" عندما يفكر. ولا يخفى ذلك عن الحس المشترك، إذ يساهم، على أيّ حال، القواسم المشتركة للبشرية، وإنّ مقاربته للقيمة للواقع هي التي تحذره من النشاط الفكري. وبما أنّ العقل ذاته مجرّد أمام حجج الحسّ المشترك في سيرورته وما يوليه من أهمية لما يعوز المعنى في بحثه عن المدلول، يجد الفيلسوف نفسه مجبرًا أن يجيب، بعبرات معقولة، بوضع الرأس مطأطأ لأجل القضية. وإن يحاول الحس المشترك والرأي العام التأكيد بأنّ "الموت هو من أكبر

آلام العالم"، فإنّ الفيلسوف (لعصر أفلاطون الذي فهم بأنّ الموت مثل فصل الروح عن الجسد): بل العكس، "فالموت رحيم بالفيلسوف" إذ "يكمن أمره الخاص في فصل الروح وجعلها منفصلة عن الجسم"[1]، إلى درجة أنها قد تحرّر الفكر من المشاق والللذات الجسدية، التي تعيق نشاط الأعضاء العقلية، مثلما يمنع الوعي الأعضاء الجسدية من العمل بصفة طبيعية[2]. إن كلّ تاريخ الفلسفة، الذي يتحدث كثيرًا عن الجسم، وقليلا عن المسار الفكري وما يعانيه الأنا المفكر هو مسرح حرب أهلية بين الحسّ المشترك، تلك الحاسة السادسة التي تصوّب الحواس الخمس الأخرى مع العالم المشترك، وقوّة الإدراك والحاجة إلى العقل اللتين تدفعان بالإنسان على استنتاج ذلك تلقائيا خلال الفواصل الزمنية الكبرى.

لقد لاحظ الفلاسفة، في هذه الحرب الأهلية، نتيجة الضغينة العادية للجمهور وآرائهم إزاء الأقلية وحقيقتها؛ ولكن الوقائع التاريخية التي تعزّز هذا المنحى هي فعلا مبعثرة. هنالك فعلا محاكمة سقراط، التي دفعت دون شك أفلاطون إلى القول، في خاتمة محاضرة الكهف (عندما يعود الفيلسوف من تحليقه الإنفرادي في سماء الأفكار إلى عتمة الكهف، ويلتقي بصحبة البشر) فإنّ الجمهور، ينهال بعنف، كلما وجد الفرصة، على الأقلية للتخلص منها. لقد ظلّ تأويل محاكمة سقراط مدوّيا طيلة تاريخ الفلسفة، بما فيهم هيغل. والحال، دون الأخذ بعين الاعتبار الشكوك المبرّرة بالنسبة للرواية التي يقدّمها أفلاطون للأحداث[3]، يجب الاعتراف أنّه ليس لدينا عمليّا أمثلة أقرّها الجمهور معلنا من تلقاء نفسه الحرب على الفلاسفة. وعندما يتعلق الأمر بالأقلية والجمهور، فإنّ العكس هو الذي قد يكون حقيقة. إنّ الفيلسوف هو الذي يتخلى من تلقاء نفسه عن مدينة البشر، حتى

(1) *Phédon*, 64-67, p. 17.

(2) Cf. Valéry, *op. cot.*, *loc. cit*.

(3) Voir N. A. Greenberg, Socrate's Choice in the *Crito*, in *Harvard Studies in Classical Philology*, vol. 70, nº 1, 1965.

يقول فيما بعد لمن تركهم وراءه بأنّهم، في أحسن الحالات، ضحايا الثقة التي يمنحونها لحواسهم الخاصة، وضحايا نزعتهم إن صدّقنا الشعراء وتلقي نصائح العامة، عوضا عن خدمة أفكارهم؛ وفي أشدّ الحالات، ليس لهم من طموح سوى العيش للذة الحواس والحصول على العلف مثل الدواب[4]. وإنّه لمن البديهي أن لا يتماثل الجمهور مع الفيلسوف، ولكن هذا لا يعني، مثلما يؤكد أفلاطون ذلك، أنّ "هنالك ضرورة أن يقع نقد الفلاسفة من قبل الشعب" وأن يضطهدوا من طرف العامة "وكأنما الإنسان يقع بين الحيوانات المتوحّشة"[5].

يعيش الفيلسوف حياة عزلة، ولكن هي الوحدة وقع اختيارها بكامل الحرية، وحتى أفلاطون نفسه، عندما يعدّد الظروف الطبيعية المناسبة لنموّ موهبة الفلسفة لدى "أهل الطباع الأكثر نبلا"، لا يتحدّث عن عداوة الرعاع. بل يستشهد "ببعض العقلاء وقد ألقاه المنفى بعيدا عن وطنه... صاحب خلق عظيم الذي وُلد في دولة صغيرة يلاحظ بأنّ إدارتها لا تليق بها"، ويستشهد بوضعيات أخرى، حالة صحية واهنة على سبيل المثال، التي تمنع لهذه الطباع من الدخول إلى الشؤون العامة للمجموعة[6]. ولكن هذا التحويل للمسؤولية، الذي يجعل من الصراع بين الفكرة والحس المشترك نتيجة لعدوان الجمهور للأقلية، إن كان منطقيّا قليلا وأكثر ثباتا من هوس الاضطهاد التقليدي للفيلسوف ـ أفكر في طموح الفلسفة إلى السلطنة ـ ليس دون شك الأكثر قربا من الحقيقة. فالتفسير الواقعي جدّا للخلاف بين الحس المشترك والفكرة "المهنية" يظلّ دوما الشرح الذي كنّا تقدّمنا به (إننا أمام حرب أهلية)، إذ من الواضح أنّه من واجب الفلاسفة ذاتهم أن يكونوا من أوّل المتفطنين لكل الاعتراضات التي يضعها الحسّ المشترك أمام الفلسفة. ويسخر أفلاطون ـ في إطار مغاير، والحال أنّه لا

(4) Héraclite, fragment 104, 29.

(5) *La République*, trad. E. Chambry, p. 115.

(6) نفس المصدر، ص119.

يهتمّ بنظام "مشرف للطبيعة الفلسفية" ــ من مسألة معرفة إن كان من يهتمّ بالمسائل الإلهية هو أيضا قادر على حلّ الشؤون البشرية(7) .

فبالضحك، أكثر منه بالعداوة، يردّ الجمهور الفعل غريزيّا على اهتمامات الفيلسوف وعلى عدم الجدوى الظاهرية لأعماله. وهو ضحك بريء، مختلف جدّا عن المثير للسخرية الذي يهين أحيانا العدوّ في المناظرات الخطيرة، حيث يمكن أن يصير فعلا سلاحا خطيرا. ولكن كان أفلاطون، الذي نادى في **قوانينه** أن يقع إطلاقا تحجير كلّ كتابة تجعل من المواطن محلّ سخرية(8)، يرى في جميع الضحك خطر على السخرية. إنّ ما يهمّ فعلا، في هذا الشأن، هي فقرات المحاورات السياسية، في كتاب **القوانين** أو **الجمهورية**، الموجهة ضدّ الشعر وبالخصوص الممثلين، ولكن الجديّة التي يروي بها حكاية البدوية التراقية الشابة التي انفجرت ضحكا عند مشاهدتها طاليس يسقط في بئر، عندما كان يراقب حركة الأجرام : " لقد سخرت منه... لحماسته قصد معرفة ما يحدث في السماء، وهو الذي لا يعرف مشاهدة ما هو موجود أمامه، عند قدميه". ويضيف أفلاطون : "ذلك هو فيلسوفنا... لا يجعل نفسه أضحوكة لنساء تراقيا فحسب، بل وكذلك بقية العوام... بسبب بلاهته العظيمة التي تجعله غبيّا "(9). وإنّه لمن الغريب أنّه طيلة تاريخ الفلسفة الطويل، كان كانط ــ الذي تخلص بمهارة من كلّ العيوب الخاصة بالفلسفة ــ الوحيد الذي انتبه إلى أنّ موهبة الفكر الجدلي تستطيع أن تكون في موقع مثل الموقع "الذي كرم به جونو تيرياس

(7) *Philèbe*, 62b, *passim.*

(8) *Les lois*, rad. A. Diès, Paris, 1976, p. 42.

"عادة، في مثل هذه الخصومات، أن ننتقل غالبا إلى كلمات التهكم من العدوّ... وما إن اندفعنا في خصومة مشينة، لا نستطيع مواصلتها دون البحث عن قول بعض الكلمات الساخرة"..."يجب أن لا يكون من يقوم بالمسرح، وبالشعر الوتدي أو الغنائي أي مانع، سواء على مستوى الكلمات، أو الحركات... أن يسخر بأي حال من المواطن؛ على أن يقع في نفس اليوم طرد المخالف من البلاد" أنظر 394 وما يليها و606 وما يليها من الصفحات في **الجمهورية**.

(9) *Théétète*, trad. A. Diès, Paris, 1924, p. 205.

الذي جعلته ضريرا حتى تمنحه التنبأ". فقد استشعر بأننا لا نستطيع بلوغ المعرفة الداخلية لعالم آخر "إلا بالتخلي جرئيا عن الفكر الضروري لهذا الأخير". ومهما يكن المر، يظهر أنّه كان الفيلسوف الوحيد الذي سيطر بما فيه الكفاية على هذه المسألة لمشاركة رجل الشارع الضحك. ويروي بما لديه من دعابة، وهو يجهل دون شك حكاية فتاة تراقيا لأفلاطون، طرفة، شبيهة تماما، لتيخو براهي وحوذيه: عندما اقترح عالم الفلك تحديد موقعهم بفضل النجوم، حتى يقع العثور على أقصر طريق، خلال مسيرة الليل، فأوضح الحوذي: "سيدي العزيز، إنك لا محالة تعرف الكثير عن الأجرام السماوية، ولكن، فوق هذه الأرض، فإنك حمار"[(10)] .

لو افترضنا أنّ الفلسفة ليست في حاجة إلى "الجمهور" حتى تُفهمه بأنّه "حمار" ـ فيجب أن يكون الحس المشترك، وهو جزء منه، مثل كلّ البشر، أن يكون متقدا لديه حتى يشك في ضحكهم ـ وإن افترضنا بإيجاز أنّ ما يشغلنا هو فعلا حرب أهلية، بين الاستدلال المحدّد بالعقلانية والفكر الجدلي، في ذهن الفيلسوف ذاته، لنهتمّ عن قرب بالصلات بين الموت والفيلسوف. وإن وجهنا غايته انطلاقا من عالم الظواهر، فإنّ هذا العالم المشترك للجميع، حيث يظهر الإنسان عند الولادة ومن حيث يختفي عند الموت، فإنّ الرغبة في معرفة هذا المقرّ الكوني وجمع كلّ أنواع المعلومات الخاصة به أمر طبيعيّ فعلا. فالحاجة التي تبديها الفكرة لتجاوزه تؤدي إلى الاحجام عنه : فمجازا، نظهر ونختفي من هذا العالم، وهو امر معقول ـ من الناحية الطبيعية وبالتفكير المنطقي ـ مثل توقع الرحلة النهائية، بمعنى الموت.

إنّه الوصف الذي يقدّمه أفلاطون في فيدون : في نظر العامة، ينشغل الفلاسفة بدفع الموت فقط، مما يؤدي بالجمهور إلى الاستنتاج، إن كانت

(10) *Traüme eines Geistersehers*, première partie, & 2, drenière prase, Akademie Ausgabe, vol. II, p. 341.

المسألة تهمّهم نوعا ما، بأنّه من الأجدى أن يموتوا[11]. ولم يكن أفلاطون متيقنا من أنّهم ليسوا على حقّ، وأنهم لا يعرفون كيف يؤولون كلّ هذا. إنّ "الفيلسوف الحقيقي"، الذي يقضي جلّ حياته في التفكير، له رغبتان ــ أوّلا، أن لا تكون لديه أمور ينشغل بها وأن يتخلص بالخصوص من جسمه الذي يطالب عنايات متواصلة، "التي تثير الآلاف والآلاف من القلق... ممن لا تصدر منه فكرة معقولة[12]؛ ثمّ أن يتحوّل للعيش في عالم ما ورائي حيث لا تنشغل الفكرة، والحقيقة، والعدال، والجمال حسب المثال، فيكون كلّ شيء في المتناول وحقيقيّا ممّا تتلمسه الآن الحواس[13]. وحتى أرسطو يشير لقرائه، في أحد نصوصه المتداول لدى الجميع، إلى "تلك الجزر التي يقطنها أناس أصحاب بركات، هم على هذه الشاكلة لأنّ "الناس قد لا يكونون في حاجة إلى شيء، وأنّ لا شيء لهم ذو بال، إلى درجة أنّه لا يظل لديهم سوى الفكرة والتأمل، بمعنى ما نطلق عليه اليوم الحياة الحرّة"[14]. والخلاصة، فإنّ الدورة على الأعقاب الملازمة للفكرة ليست دون نزاع مسألة غير متميّزة. ففي **الفيدون**، تصير جميع العلاقات مقلوبة: فالناس الذين بفرون تلقائيا من الموت باعتباره أعظم الآلام، يلجؤون عندئذ إليها مثلما يلجؤون للخير الرفيع.

فالكلّ لا محالة، معلن عنه بنبرة متجاهلة للأذى ــ أو بكلمات علمية تعبر عن نفسها بالاستعارات المجازية؛ فالفلاسفة ليسوا بالمشهورين بحبهم للإنتحار، ولا حتى عندما يساندون، إلى جانب أرسطو (في ملاحظة، شخصية بذهول في **البوتربتيكوس**)[15] من يرغبون في التسلية عليهم الانكباب على الفلسفة، أو التخلي عن الحياة، إذ يظهر أنّ كلّ ما تبقى ليس هباء ولغوّا. ولكن مجاز الموت، أو بالأحرى استبدال المجاز للحياة

(11) *Phédon*, 64, p. 13.

(12) نفس المصدر، 66، ص15

(13) نفس المصدر، ص65

(14) *Protreptikos*, B43, éd. Ingemar Düring, Francfort, 1969.

(15) نفس المصدر، ب 110.

والموت ـ ما نطلق عليه عموما الحياة ماتت، وما نسميه الموت هو الحياة ـ ليس فيه ما هو اعتباطي، حتى وإن كنّا مجبولين أن نصبغه بصفات مأسوية جدّا : إن أسست الفكرة شروطها الخاصة وتصير عمياء أمام مساهمة الحواس، بإلغاء كلّ ما هو قريب، ذلك لجعل مكان يبرز ما هو ناء. وحتى توضيح الأمور، عند الشرود الأمثل للفيلسوف، كلّ ما هو حاضر هو غائب، ذلك لأنّ الأمر الغائب فعلا حاضر في فكره، وجسمه الحقيقي جزء ممّا هو غائب. ليست عداوة الفيلسوف تجاه السياسة، "وتصرّف البشر"[16] وكذلك ما يشعر به إزاء جسمه، ذو قيمة بالنسبة للقناعات وللمعتقدات الشخصية؛ فهي خاضعة للتجربة الفلسفية ذاتها. عندما نفكر، ليس لنا وعي بالأنا الجسدي ـ لذلك يخصّ أفلاطون الروح بالأزلية، عندما تغادر الجسم، ويختتم ديكارت "أنّ الروح تستطيع التفكير دون جسم، رغم أنّه عندما يقع الالتحاق به، يمكن أن تتكدّر بحركاته بوضعية الأعضاء السيئة"[17].

فالذاكرة هي أمّ ربّة الفنّ، وتخص الذكرى، بالنسبة للفكرة العملية التجريبية المتواترة والأساسية، الأمور الغائبة، التي ابتعدت عن الحواس. بينما الأمر الغائب، المُثار والذي صار حاضرا للفكر ـ شخص، حادث، صرح ـ لايمكن له أن يظهر بنفس الطريقة مثل الحواس، وكأنما الذكرى هي نوع من السحر. وحتى تتضح للفكر بمفرده، عليها مسبقا أن تتجرّد من الحس، والقدرة على تجريد الاشياء الحسية من الحواس، وتحويلها إلى صور، يطلق عليه اسم "الخيال". ودون هذه القدرة على جعل الحاضر ما هو غائبات، في شكل التجرّد من الحواس، ما من مسار وترابط للفكرة ممكن. وبذلك تكون الفكرة "خارج النظام" لا لأنها تلغي مجموعة الأنشطة الأخرى، الضرورية فعلا لجميع شؤون الحياة والبقاء، بل لأنها أيضا تغير قلبا جميع العلاقات العادية : فما هو في متناول اليد ويتماثل

(16) *La République*, p. 125.

(17) *Œuvres*, p. 1003.

مباشرة للحواس هو الآن بعيد، وما هو بعيد يصير في الواقع حاضرا. عندما أفكر، فأنا غير موجود حيث أنا في الواقع متواجد؛ فأنا لست محاطا بأشياء ملموسة للحواس، ولكن بصور خفية لكلّ منْ هو ليس أنا. فكأنما انزويت في عالم سحري، بلد متخف، الذي قد لا أعرف عنه شيئا إن كنت محروما من هذه الملكة الذكرى والخيال. تلغي الفكرة المسافات الزمنية والكونية. أقدر على استباق المستقبل، والتفكير فيه وكأنّه حاضر، وتذكر الماضي كأنّه قد اختفى.

ونظرا إلى أنّ الزمان والمكان الخاصين للتجربة العادية لا يتركان حتى التصور خارج **تواصل** يمتدّ من القريب إلى البعيد، ومن **الآني** إلى ما في الماضي أو الحاضر، ومن ما هو **هنا** إلى أيّ نقطة أصلية، عند اليمين، وعند اليسار، ومن فوق، ومن خلف، ومن الأعلى، ومن الأسفل، قد أكون محقّا على التأكيد بأنّ المسار الفكري يلغي لا المسافة فحسب، ولكن المكان والزمان ذاتهما. وبما أنّ الأمر يتعلق بالمجال لا يوجد، حسب علمي، أي مفهوم فلسفي أو ميتافيزيقي قادر، بطريقة معقولة، على التعلق إلى هذا الفعل التجريبي ولكنني متأكذة قطعيا بأنّ **الوضع الآني** لفيلسوف القرون الوسطى أصبح رمزا للأزلية ــ **الوضع** الأزلي بالنسبة لدونس سكوت ــ لأنّه يوفر وصفا منطقيّا لما يجري في التبصّر والتأمّل، وهما شكلا التفكير في العالم المسيحي.

وببلوغنا هذا الحدّ، انحزت أوّلا للحديث عن الأشياء الحسية مجردة من الأحاسيس، بمعنى الأشياء الخفية، والتي تعود إلى عالم الظواهر، التي اختفت وقتيا من مجال الإدراك الحسي أو لم نتوصل بعد إليه، وأنّ الذكرى أو الحدس يجعلاننا حاضرين. وما يحدث في هذه الحالات وقعت روايته، إجمالا، في تاريخ أرفيوس وأوريديس. ذهب أرفيوس إلى جهنم يبحث عن زوجته المتوفاة؛ وقيل له إنّه يقدر على استرجاعها، شريطة أن لا يلتفت حتى يراها تتبعه. ولكن، ما إن كاد يصل إلى عالم الأحياء، فالتفت وتبخر أوريديس لتوّه. وبمنتهى الدقة أكثر من أي مصطلح، تعرض

الأسطورة القديمة ما يقع عندما تنتهي سيرورة الفكرة في عالم نعرفه: كلّ ما هو خفي يتبخر. ومن المعروف أنّ هذه الأسطورة تخصّ الذكرى ولا التوقع. فالقدرة على توقع المستقبل بالفكر يندرج من القدرة على تذكر الماضي الذي، هو بدوره، ينشأ من سلطة ما زالت أساسية من التجرّد الحسي ويجعل الحاضر في مواجهة الفكر (وليس فقط إزاء الفكر) ما هو غائبٌ جسديّا. فالقدرة على الخلق، في صلب الفكر، لكيانات وهمية، مثل الحيوان القارن أو السنتور، أو الشخصيات الوهمية لرواية، التي نطلق عليها عادة الخيال **الخلاق**، هي خاضعة كليّا إلى الخيال المسمى التناسلي؛ ففي الخيال "الخلاق" توجد عناصر من العالم المرئي معادة الصياغة، وذلك ممكن لأنّ هذه العناصر تعرضت، وهي مستساغة بكثير من الحرية، لسيرورة التجرّد من الحواس للفكرة.

ليس الإدراك الحسي، الذي نستطيع في صلبه التعرّف على الأشياء مباشرة وعن قرب، ولكن الخيال هو الذي يحتل مكانه، والذي يُعدّ مواضيع الفكر. وقبل إثارة أسئلة مثل "ما هي السعادة؟" و"ما هي العدالة؟"، و"ما هي المعرفة؟" وهكذا دواليك، يجب أن نكون سعداء وتعساء، وأن نشاهد أفعالا عادلة وظالمة، وأن نكون قد عرفنا الرغبة في المعرفة، راضين طورًا، ومكبوتين طورًا آخر. أضف إلى ذلك، يجب فكريّا ممارسة التجربة المباشرة ثانية بعد مغاردة الأماكن التي وقعت فيها. ومرّة أخرى، كلما فكرنا، نعيد التفكير. وعندما نردّد في الخيال، نجرّد الحواس في كلّ ما هو مكنون في الحواس. وعلى هذا الشكل من التجرّد من الحواس، يمكن للإدراك بالفكر أن يتحسس هذه المعطيات. وتسبق هذه العملية كلّ مسار فكري، فكر معرفي وكذلك الرمز، ويكون التفكير المنطقي الخالص لوحده ــ يعدّ فيه الفكر بتوافق كبير مع قوانينه الخاصة سلسلة من الاستنتاجات إنطلاقا من فرضية جاهزة ــ قد قطع كلّ علاقة والتجربة الحية : وإن كان في استطاعته فعل ذلك، فلأنّ المسلمة، فعلا أو فرضية، من المفترض فرض نفسها بداهة وبالتالي تنأى عن امتحان الفكر.

وحتى رواية ما حدث في الماضي، والذي ينقله التاريخ بدقة أم لا، فهو يسبق عملية التجرّد من الحواس. تدرج اليوناني هذا العنصر للزمن حتى في ألفاظه: فكلمة "المعرفة"، مثلما لاحظت ذلك، مشتقة من "نظر". وشاهد تُقال إيدن، والعلم إيدينا، بمعنى شاهد. فنحن نشاهد أوّلا، ثمّ نعرف.

ولاقتباس كلّ هذا لحديثنا: كلّ فكرة تنضح من التجربة، ولكن ما من عمل تجريبي لا يوفر رمزا أو حتى ترابطًا، إلا إذا ما تحملنا مسارت التخييل والتفكير. ومن هذه الزاوية للفكرة، لم يكن للحياة في كيانه هذا أيّ معنى؛ وانطلاقا من الطبيعة المباشرة للحياة وللعالم المتوفر للحواس، تكون الفكرة ميّتة حيّة، مثلما يقول أفلاطون. يصبو الفيلسوف المقيم في "موطن الفكر" (كانط)[18] بصفة طبيعية لتناول هذه الأمور حسب وجهة نظر الأنا المفكر، الذي يعتبر أنّ الحياة دون معنى هي فعلا نوع من الموت. ليس للأنا المفكر، بحكم أنّه غير مشابه للأنا الحقيقي، بواع عندما يركن إلى عالم الظواهر؛ فبالنسبة إليه، كأنّ الخفي بالأحرى قد ظهر، وكأنّ الكيانات العديدة التي تمثل عالم الظواهر، وبتواجدها تبدد الفكر ووضع حاجزا أمام نشاطه، فقد أخفى فعلا كائنا دوما خفيّا لا يتضح للفكر. وبمعنى آخر، عندما يعتبر الحس الرأي العام أن الفكر يتموقع بوضوح بعيدا عن العالم، فإنّ الفكر ذاته يرى "تراجعا للكائن" أو "إغفالا للكائن" ــ (هيدغير). وإنّه لا حقيقي أنّ حياة كلّ الأيام، حياة "هم" لهيدغير، تسير في عالم حيث كلّ ما هو "واضح" للفكر هو غائب تمامًا.

وليس بكاف القول بأنّ البحث عن المعنى يقلل من المسار العادي لشؤون الناس وبذلك لا يصلح لشيء، غير أنّ النتائج تظل فيها غامضة وغير متأكدة منها: إذ تتقوّض الفكرة بذاتها إلى حدّ ما. وفي غياهب هذه الملاحظات، التي وقع نشرها إثر وفاته، يقول كانط: "لا أوافق القاعدة القائلة بأنّ استعمال العقل الخالص قد يدلّ على أمر، فإنّ النتيجة لا يمكن

---

(18) مرجع غير موجود حسب ناشر النسخة الفرنسية

أن تخضع للشك، وكأنّها كانت مسلمة غير مقدوح فيها" ؛ وأيضا : "لاأتقاسم الفكرة... بأنه من الواجب الشك ما إن كنّا على يقين من أمر. **فعقلنا يبدي لذلك** نفورا طبيعيا" (أنا التي أؤكد)[19]. نستنتج من هنا أنّ مهمّة التفكير هي مثل بينيلوبي؛ تتخلص كلّ صباح من الزينة التي وضعتها ليلة أمس[20]. ذلك لأنّ الحاجة إلى التفكير قد لا يمكنها أن تخمد عمليات الإلهام، المزعومة دون قرار، "للعقلاء" ؛ فهي لا تشفي غليلها إلا بالفكرة، وأفكار الامس لا تكفيها اليوم إلا إذا ما استطعنا وأردنا إعادة التفكير.

ومن الخصائص المتميّزة للنشاط الفكري الذي تدارسناه، بمعنى : طريقته للبقاء بعيدا عن عالم الظواهر الذي يسير الرأي العام؛ ونزعته لتدمير الذات اعتبارا لنتائجه الخاصة؛ وطبيعته التاملية والوعي بالنشاط الخالص المرافق له، دون ان ننسى العامل الغريب باننا لا نهتم بوجود المدارك العقلية ما إن ظلّ هذا النشاط قائما، وهو ما يعني أنّ الفكرة ذاتها لا يمكن أن تكون في موضع تناقض مع مستوى الملكة أو الملكة العليا للجنس البشري ــ يمكننا أن نعرّف الإنسان "كحيوان ناطق" بالمفهوم الأرسطي، الحيوان المنطقي، الموهوب لغويّا،ن ولكن ليس "كحيوان مفكر"، **حيوان** منطقي؛ وإذن، من خلال هذه الصفات، ما من أحد تخلص من عناية الفلاسفة. وعلى كلّ، ما يلفت الانتباه، هو أنّه كلما كان المفكرون "مهنيين"، كلما تجرّدوا من التقاليد الفلسفية، وكلما مالوا إلى اختراع مختلف الاساليب لإعادة تاويل هذه الخصائص، بطريقة تمكنهم من دحض

(19) *Kants handschriftlicher Nachlass*, vol. V, 5019, 5036: *Kants gesammelte Schriften* Ausgabe, vom. XVIII.

(20) يذكر أفلاطون في فيدون، 84 أ، ص46 حبكة بينيلوبي، ولكن باتجاه معاكس. "فالروح الفلسفية"، المحررة من قيود الرغبات ومن المشاق لا تحقق الشغل اللامتناهي لبينيلوبي. فبتخلصها (بفضل العقل) من الرغبة والمشقة اللتان "تشدّان" الروح للجسد، تتغير طبيعة الروح، الأنا المفكر لدى أفلاطون، وتتوقف عن التفكير، ولكن تجعل فرجة "الحقيقي والإلهي... مقتنعة بأنّها بذلك يجب أن تعيش ما إن بقيت الحياة موجودة" .

اعتراضات التفكير المنطقي من حيث انتقاص الواقع والمنفعة من كلّ أمر.

إنّ المعاناة التي تكبّدها الفلاسفة أمام إعادة التأويل هذا، ولا تفسّر جودة حججهم لكلّ ما كان موجها للعامة ــ الذين لا يأبهون على أيّ حال بذلك ويجهلون بكلّ هدوء النقاش الفلسفي ــ عوضا عن أن يكون قبل كلّ شيء مقترحا من الرأي العام وبالشك في النفس الذي يرافق لا محالة وضعه في غفلة.

يعلن كانط، وهو الذي يودع تجاربه الحقيقية للفكر في غياهب جذاذاته، جهرًا، بأنّه وضع أسس جميع المنظومات الميتافيزيقية المستقبلية، وأنّ هيغل، آخر وأمهر واضعي المنظومة، حوّل نقض نتائجها الخاصة بالفكر إلى قوّة رهيبة لما هو سلبي دونه لا يوجد إطلاقا لا حركة ولا تطوّر. فبالنسبة إليه، يتحكم التسلسل المتصلب للتطوّر، ومن نتيجة إلى نتيجة التي تسير الطبيعة العضوية، من النبتة إلى الغلة، حيث يقع تجاهل أي مرحلة وفسخ سابقتها، يتحكم أيضا في هدم المسار العقلي للفكر، مع الفارق أنّ هذا الأخير، بحكم أنّه "يوسّط للوعي والإرادة"، بالأنشطة الفكرية، يمكن النظر إليه بمثابة "الصانع لذاته" : "ليس الفكر ما يصنع نفسه، فهو يتحوّل فعلا إلى ما هو ذاته (رغما عنه)". وهذا ما يدع، بقولنا عرضا، أن نترك مسألة المعرفة التي جعلت الطاقة الفكرية عالقة.

استشهدتُ بهيغل لأننا نستطيع قراءة جزء من تآليفه مثل النار الهشيم الموجه ضدّ الرأي العام، خاصة في مقدمة **فينومولوجية الفكر** .فهو يؤكد منذ 1801، بمزاج شرس، منزعجا ظاهريا من الشاب تراقيا لأفلاطون ومن ضحكه البريء، من أنّ الحقيقة "فما يخص الرأي العام، يكون العالم الفلسفي في حدّ ذاته ولذاته عالما منقلبا"[21]. ومثله مثل كانط فقد قام بحملة للعثور على دواء "لفضيحة العقل"، بمعنى أنّ العقل، عندما يريد

(21) Hegel, *L'essence de la critique philosophique* in *La relation du sceptisisme avec la philosophie*, trad. B. Fauquet, Paris, 1972, p. 95.

أن يعرف، يجد نفسه رهينة تناقضاته الخصوصية، اندفع هيغل قصْد تدارك ضعف المنطق الكانطي "العاجز إلى درجة عدم بلوغه إلا بالمثل العليا، وبالواجب" ويستنتج بأنّ العقل، على عكس الجميع، هو القوّة الفعلية بحكم الفكرة[22].

تكمن أهمية هيغل، في الظرفية التي تخصنا، في أنّه، ربما من أكثر جميع الفلاسفة، يمكننا من صورة للحرب الأهلية بين الفلاسفة والرأي العام، وهو الموهوب كمؤرخ وكمفكر. فهو يعرف إن كانت الأعمال التجريبية التي يتعرض إليها الأنا المفكر لها درجة من الحدّة، ذلك لأنّها حركة خالصة : "الفكر... يكون النشاط جوهره.. ويكون نتاجه الخاص.. فهو يجعل من نفسه ما هو عليه"[23] وهو واع بقابليته للإنعكاس : "ففي هذه هذا الشغف للنشاط، ليس له سوى الانشغال بنفسه". ويقبل أيضا بطريقته أن يصل الفكر إلى هدم نتائج عمله : "يكون بذلك الفكر في صراع مع ذاته. وعليه أن ينتصر في ذاته عدوّه الشخصي والعائق الرهيب"[24]. ولكنه يغيّر هذه البديهيات التي يمتلكها العقل النظري مما يقوم به فعلا إلى عناصر معرفية دغمائية، عندما لا يقوم، حسب المظاهر، بشيء ويعاملها كثمار للمعرفة، بطريقة تجعله يدمجها في منظومة شاملة، حيث تتمتع بنفس الحقيقة مثلها مثل نتائج بقية العلوم، وهي النتائج التي يندّد بها، من جانب آخر، كنتاج مجرّد أساسا من الدلالة الفكرية للمنطق أو "كمعرفة عرجاء"[25]. وفي الحقيقة، هذه **المنظومة** المحكمة التنظيم هندسيّا هي ما يمكن توفره البديهيات الشاردة للتفكير الجدلي على الأقل حقيقة ظاهريّة. وإن جعلنا من الحقيقة الموضوع السامي للفكرة، ينتج عن ذلك "أنّ الحقيقي ليس حقيقة إلا كمنظومة"؛ وليس لهذا الجنس بمثابة بناء عقلي،

(22) *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, trad. J. Gibelin, Paris, 1945, p. 23.

(23) *La raison dans l'histoire*, trad. K. Papaioannov, Paris, 1965, p. 76.

(24) نفس المصدر، ص53.

(25) *Phénoménologie de l'esprit*, p. 23.

يكون قادرا على الظهور والحصول على أدنى مدّة متوفرة لكلّ ما هو حقيقي ـــ متقلص إلى مستوى مجرّد الاقتراح، لديه حظوظ صغيرة للعيش أمام الصراعات الفكرية. وحتى يتحقق من ضمان طرح فكرة العقل السليم الذي يريد أن تتناول الفكرة الأفكار المجرّدة والمتناقضة، وهو، حسب ما يؤكده هيغل، ما لا تقوم به فعلا دائما بنفس العقلية المرتكزة على الجدل باعتبار "الكينونة هي الفكرة"، وأنّ "الروحاني بمفرده هو **فعلا** الواقع"، وأنّ العموميات التي نتعلق بها في ممارسة التفكير هي وحدها **الموجودة**.

ما من أحد قاوم بكلّ ما لديه من طاقة الخاص، الحجر عثرة الأزلية للعقل، والموجود هنا المتعذر دحضه للأشياء التي لا يمكن لأيّ فكرة بلوغها أو شرحها. إنّ مهمة الفلسفة الأولية، في نظره، هي إزالة الطارئ، وكلّ ما يخصص الأمور، وكلّ ما هو موجود هو طارئ مبدئيا. تعتبر الفلسفة ما هو خاص بمثابة الجزء من كلّ، كلّ ما هو منظومة، وثمرة الفكر الجدلي. وهذا، في نظر العلم، لا يكون إلا فرضية مستساغة، والتي بدمجها للخصوصية ضمن فكرة ذات بعد كوني، تغيّرها إلى كائن مفكر وإزالة بذلك الخصائص الأكثر إزعاجا، بمعنى حقيقتها، وعوارضها في نفس الوقت. وهو الذي يقول بأنّ "الوقت حان لرفع الفلسفة إلى مرتبة العلم"، والذي تمنى تغيير الفلسفة، الحب البسيط للحكمة، إلى حكمة. ونجح، بهذه الطريقة، في إقناع النفس بأنّ "التفكير هو الفعل" ـــ وهذا حتى تكون هذه المهنة الأكثر عزلة، إذ لا نعمل إلا في إطار "جماعي، في وئام مع نظرائها وبالتنسيق معها، بمعنى ضمن وضعية وجودية تشلّ فعلا كلّ فكرة.

إنّ الملاحظة الشهيرة، غير المرتبطة بالبقية وغير المستساغة دوما بإحكام، التي نجدها في مقدّمة **فينومولوجية الفكر** والتي تعبّر مباشرة، دون البحث عن وضع منهج، عن التجارب الأولية لهيغل في ميدان الفكر الجدلي، توفر مفارقة متينة مع كلّ النظريات الموضوعة على شرف الفكر الجدلي: "إنّ ما هو حقيقي هو بذلك هذيان خمريات لا يوجد فيها اي

فرد (ولا فكرة خاصة) تكون غير ثملة؛ وبما أنّ هذا الهذيان يجد بذاته مباشرة كلّ لحظة الساعي إلى الانفصال عن الكلّ ــ فإنّ هذا الهذيان هو أيضا السكينة الشفافة والبسيطة" ــ فبالنسبة لهيغل،تلك هي أيضا "الحياة الفعلية للحقيقة" ــ حقيقة رأت النور خلال المسار الفكري ــ تتجلى لدى الأنا المفكر. فالأنا قد لا يعرف إن كان الإنسان والعالم حقيقيين أو ــ لنذكر الفلسفة الهندية ــ مجرّد سراب؛ فهو لا يعرف "ما هو حيّ" سوى ما هو في حالة نشوة تتقارب دوما مع "حالة السكر" ــ مثلما يؤكده نيتشه. ويمكننا تقييم إلى أي درجة يسري هذا الشعور على كامل "المنظومة" عندما نعثر عليه في خاتمة **الفينيمولوجيا** : عندها يؤسس تناقضا مع ما هو "دون حياة" ــ ومرّة أخرى فإنّ لفظ الحياة هو الذي يقع تأكيده ــ ويقع التعبير عنه في أشعار شيلر التي يقع ذكرها عفويا : من الكأس هذا المجال الروحي/ إنّ الثمالة تكون بلا نهاية."

11
الفكرة والفعل: المُتفرّج

أثرتُ الموقف الدنيء للفكرة، المنفرد من نوعه والمنتسب فعلا إلى أنها ستظل بمعزل عن العالم بصفة جذرية تماما. وعلى العكس، لا تصير العزيمة وإبداء الرأي أبدا، رغم أنّهما محدّدان بالتأمل الأوّلي للتفكير في أمورها، أسيرة تبصّرها؛ فأشياؤهم، رغم أنّها خاصة، هي لديهم من عالم الظواهر، يبتعد عنها الفكر، الراغب أو الذي يحاكم، بصفة وقتية فقط، بنيّة العودة إليها فيما بعد. وهذا حقيقي بالخصوص بالنسبة للإرادة، التي يبرز طور تخليها بشكل واضح جدّا من الانعكاسية، بينما تتآكل بذاتها: **فالأمنية** هي فعلا خاصية من الإرادة وأنّ **العقيدة** هي من الفكر. غير أنّ جميع هذه الانشطة لديها قاسم مشترك، هو الطمانينة الخاصة، وغياب الفعل أو الإرتباك، والإبتعاد للوقوع في التبعية والتخلي عن المصالح المباشرة، من المحتكرين والمحابين الذين يدمجونني بطريقة أو بأخرى في العالم الحقيقي، كلّ هذا الذي ذكرت سابقا كشروط أوّلية لإبداء الرأي.

تاريخيّا، يمثل هذا التخلي عن العمل من أقدم الشروط المطروحة على حياة العقل. ففي حالته البدائية، يرتكز على الإكتشاف الذي يعرفه المتفرج بمفرده، وليس الممثل على الإطلاق، ويفهم به العرض المقترح. لقد فعل هذا الاكتشاف الكثير لإقناع الفلاسفة الإغريق بعلوية حياة التأمّل، جميعها في النظر، وهو الشرط الأساسي ــ حسب أرسطو، وهو أوّل ما

طرح هذا تفصيليا ــ المسمى مدرسة[1]. **وليست المدرسة الملهى بالمعنى** الذي نستسيغه، بل الوقت المتبقي الذي نخصصه للراحة بعد يوم من العمل "والذي يصلح لمواجهة مقتضيات الحياة[2]"، ولكنها إحجام مقصود، نقاوم من خلالها ظاهريًا الأنشطة العادية التي تظهر من خلال الحاجيات اليومية بهدف الوصول إلى غاية الانشراح، وهو أمر بدوره حقيقي، من أي نشاط آخر، مثلما الأمر تكون للسلم، في عقلية أرسطو، الهدف الحقيقي للحرب. يعود اللعب والتسلية، وهي في نظرنا أنشطة عادية في زمن الراحة، على عكس ذلك، إلى الحرمان من التسلية، لأنها تساعد على إحياء قوّة العمل للكائن البشري، المكلف بتدبّر حاجيات الحياة.

ففي الرمزية المنسوبة لفيثاغورس، والتي يرويها ديويجن لائيرثي، نلتقي بهذا الفعل لعدم الاشتراك المقصود، والفاعلي، للأعمال اليومية للحياة، في شكلها القديم جدّا وعلى كلّ الأكثر بساطة:

فهو يشبه الحياة بالألعاب الكبرى. ففي جمهرة الحاضرين، هنالك ثلاث مجموعات مختلفة : إحداها تأتي للقتال، وأخرى للقيام بالتجارة، وثالثة، وهي من العقلاء، يكتفون بالتامل. كذلك الأمر في الحياة، هنالك من يولدون ليكونوا عبيد المجد أو طُمعًا في الربح، وآخرون، وهم العقلاء، لا يبتغون، إلا الحقيقة[3].

إنّ ما نستعرضه هنا بكلّ تاكيد باعتباره أنبل من اللهاث خلف المجد والثروة ليس بأيّ حال حقيقة خفية ومتعذرة عن العباد؛ وليس المكان الذي يكون فيه المتفرجون في اعتكاف هو في تلك المناطق "العليا" مثل تلك التي تصوّرها فيما بعد برمانيدس وأفلاطون؛ فموقع المتفرجين هو في هذا

(1) *La Politique*, 1269a35.

(2) Paul Weiss, A philosophical Definition of Leisure, in *Leisure in America: Blessing or Curse*, éd. J. C. Charlesworth, Philadelphie, 1964, p. 21.

(3) Diogène Laërte, VIII, 8 in *Vie, doctrines des philosophes illustres*, trad. R. Genaille, Paris, 1965, II, p. 127.

العالم ويكون "نبلهم" في أن لا يتدخلوا فقط فيما يحدث، ولكن عليهم مشاهدته بمثابة المتفرج .**تايتاي**، وهي الكلمة الإغريقية التي تعني المتفرج والتي منحتنا، فيما بعد، منذ بعض المئات من السنين، اللفظ الفلسفي "النظرية" و"النظري"، يعني "الذي يتأمل"، وينظر إلى بعض الشيء من الخارج، من مكان يضمّ موقعا مخفيّا لمن يمثلون جزءا من العرض ويجعلونه حقيقيّا. وما يمكننا ان نستشفه من هذا التمييز المبكر بين العمل والفهم هو بيّن: ربما يفهم المتفرج "الحقيقة" لما تمثله الفرجة؛ ولكن سيدفع إن قام بإقصاء كلّ مساهمة.

إنّ المعطيات الأولية التي تضمر هذه الفكرة هي أنّ المتفرّج يحتلّ موقعا يستطيع من خلاله مشاهدة كلّ أطوار المسرحية ــ مثل الفيلسوف القادر على التمييز في **الكون** كلّا متناسقا ومنتظما. فمن واجب الممثل، الذي يمتلك دورا في المجموعة أن يتعهد به، ليس لأنّه مبدئيا "مساهما"، بحكم أنّه مرتبط بما هو خاص والذي لا يعثر على معنى قطعيّ وتبرير لوجوده إلا بالإنتماء للمجوعة. ولذلك، فإنّ التنصّل من المشاركة المباشرة، والوقوف خارج اللعبة (خارج مهرجان الحياة) ليس شرطّا للحكم على الأمور، وعلى خصائص التحكيم في الصراع الدائر فحسب، بل وكذلك شرط المشاعر في العرض. ومن ناحية ثانية، هنالك **الدوسكا**، وهي العبارة التي تعني في نفس الوقت الشهرة والفكرة، هي التي يهتمّ بها الممثل، إذ حسب الرأي العام ومبدإ الرأي تتكوّن الشهرة. فالطريقة التي يظهر فيها أمام الآخرين هي لحظة فاصلة بالنسبة للممثل، وليس للمتفرّج: فالممثل خاضع "لما يظهر لي" للمتفرّج (ما يظهر لي هو **الدوكسا** للمثل)؛ فهو ليس سيّد نفسه، وهو ما أسماه فيما بعد كانط بالحكم الذاتي؛ إذ عليه أن يتصرف حسبما ينتظره منه المتفرجون؛ وهم الذين يصدرون عليه الحكم النهائي بالنجاح أو الإخفاق.

لا يمكن للإنكماش الذي يفرضه الحكم على الشيء أن يكون شبيها بصفة جلية لانكماش الفيلسوف. فالحكم على الأشياء لا يبتعد عن عالم

الظواهر، ولكن لا يتملص عن أي مشاركة فعلية، ويتخذ موقعا متميّزا لتأمّل كل مشهد. أضف إلى ذلك، وهو ما قد يكون أكثر دلالة، فإن المشاهدين لبيتاغورس هم أيضا من ضمن العامة وليس لهم أي علاقة بالفيلسوف وهو ما يعني التخلي عن بقية الناس وعن افكارهم الغامضة، أي **الدوكسيا**، التي تعبر في كثير من الاحوال عن "يظهر لي". وكيفما كان حكم المتفرّجن حتى وإن نزيها وغير خاضع لاعتبارات تفعية أو للشهرة، فهو غير مستقل عن وجهات النظر الأخرى ـ بل على العكس، يجب على "عقلية الانفتاح"، حسب كانط، أن تأخذ بعين الاعتبار ذلك.

إنّ المتفرجين، حتى وإن تخلصوا من الاعتبارات الشخصية، التي هي من مشمولات الممثّل، ليسوا في عزلة. وإضافة إلى ذلك فهم لا يكتفون بذاتهم، مثل "الإله السعيد" الذي يحاول الفيلسوف تقليده فكريّا، "متفرّدا، قادرا بفضيلته الخاصة أن يحافظ على ذاته، دون أن يكون في حاجة إلى شيء آخر، ولكن عارفا بذاته ومحبّا لنفسه"(4).

لم يتضح التمييز بين عملية التفكير وعملية إبداء الرأي على الساحة إلا مع الفلسفة السياسية لكانط ـ وهذا ليس بالغريب، بما أنّ كانط كان من أوّل الفلاسفة العظام، وآخرهم أيضا، الذي عالج إبداء الرأي بمثابة الأنشطة العقلية الأساسية. ذلك لأنّ الأمر الهام هو أنّ في كلّ ما وقع تحريره من مؤلفات وكتب في وقت مبكر من حياته، لم يقع تحديد وجهة نظر المتفرّج بشروط واضحة للفكر العملي، بمعنى الإجابة التي يوفرها المنطق للسؤال "ما يمكنني فعله؟" تكون هذه الإجابة أخلاقية وتخصّ الفرد كما هو بكامل مداركه العقلية. فمن وجهة النظر هذه، وعلى المستوى الأخلاقي والعملي، لا يمكن له أن يطالب بحق الثورة. والحال، أنّ نفس الشخص، حتى وإن كان مجرّد متفرج عوض أن يكون ممثلا، له حقّ إبداء الرأي والحكم دون رجعة في ظلّ الثورة الفرنسية، دون دليل سوى "الرغبة

---

(4) *Timée,* trad. A. Rivaud, Paris, 1870, p. 147.

في المساهمة التي يوفرها الحماس"، أو القسم الذي يتخذه "لحماسة الجمهور الذي لا يعنيه من الأمر شيء"، وهذا ما يعود إلى الاعتماد على حكم الجماهير الأخرى، الذين ليس لهم مثل الجماهير الأولى "أي استعداد للمساعدة" في الاحداث الدائرة. وفي النهاية، فإنّ حكمهم، وليس الأعمال العظمى للممثلين، هو الذي دعا كانط إلى نعت الثورة الفرنسية "بظاهرة في تاريخ البشرية لا تُنسى"[5]. ففي هذا الصراع بين العمل المشترك، والنشيط، والذي دونه، في خاتمة المطاف، لا تكون الأحداث المقيمة قد حدثت، وأنّ إبداء الرأي بالملاحظة الممنهجة، جعلت كانط يعرف جيّدا لمن يمنح القول الأخير. وإن افترضنا أنّ التاريخ لا يعني سوى مجموعة أخبار وضيعة للأعمال السرمدية العظمى والدنيئة للبشرية، فإن عرض الجلبة والجنون "قد تكون لحظة مؤثرة؛ ولكن ينتهي الستار بالنزول. إذ، في النهاية، يتحوّل الأمر إلى مهزلة. وحتى إن لم يبد الممثلون تعبا ــ **بما أنهم اغبياء** ــ فإنّ المتفرج يُصاب بالملل؛ إذ يكفيه فصل وحيد، إن استطاع منطقيّا أن يستنتج بأنّ المسرحية الأزلية ستكون هوية أبدية" (أنا التي أؤكد)[6].

ها هنا تحوّل بليغ. وعندما يُضاف إليه يقين كانط بأنّ مشاغل الناس تُدار "بالحيلة الطبيعية" التي تدفع الكائن الحيّ، على حساب من هم منغمسون في العمل، إلى تطوّر مستديم، بنفس طريقة "خبث العقل" لهيغل دفعت به إلى الكشف عن العقل المطلق، يمكننا أن نتساءل إن لم يكن كلّ الممثلين من الأغبياء، أو إن كان العرض، الذي لا يظهر إلا للمشاهد، لا يستغل لا محالة أعماله الغبية. وبكلّ التحفظات الحاذقة نسبيّا، كان ذلك دوما السرّ الدفين لفلاسفة التاريخ، هؤلاء المفكرون للعصور الحديثة، الذين قرروا، وكان ذلك لأوّل مرّة في التاريخ، أن يأخذوا بما فيه الكفاية

(5) *Le conflit des facultés*, trad. J. Gibelin, Paris, 1955, deuxième section, 7, p. 105.

(6) *ber den Gemeinspruch: das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, III, 3.

بجدّ ميدان الشؤون الإنسانية ــ الزمن السياسي لدى أفلاطون ــ حتى يفكروا فيها. هل كانوا على حقّ أن يقوموابذلك ؟ أليس من الواقعي أن "ينتج عن أعمال البشر بصفة عامة أمر آخر مغاير عما يرمون إليه ويصلون إليه، من ذلك الذي يعرفونه ويريدونه آنيّا" ؟ "وكمثال مشابه نستطيع أن نشير إلى إنسان، الذي يشعل النار، إنتقاما، في بيت غيره... فالعملية المباشرة.. والفعل بوضع شرارة في مكان صغير من السارية... يندلع حريق هائل... لم يكن هذا مفهوما لا في الحركة المباشرة ولا في نيّة من أقدم على العملية... يجب الاحتفاظ بهذا المثال هذا الأمر فقط في العمل المباشر يمكن ان يكون هنالك أمر آخر مغاير في عزيمة ووعي المؤلف[7] (تعود هذه الجمل لهيغل، ولكن من المتوقع أن كانط قد خطها). وفي كلتا الحالتين، ليس بالعمل، ولكن بتأمّل العمل يتضح "الشيء الآخر"، بمعنى المحرك الرئيسي لكلّ الأمور. فالمتفرج وليس الممثل هو الذي يتحكم في مفتاح معنى الشؤون البشرية ــ غير أنّ المشاهدين لدى كانط، ، وهو العنصر القطعي، لا يوجدون إلا في المستوى التعدّدي ــ مما مكّن كانط من بلوغ الفلسفة السياسية. فالمتفرج لدى هيغل يوجد قطعيا في مستوى الفرد: فيصير الفيلسوف عضو العقل المطلق، وهذا الفيلسوف هو هيغل بذاته. ولكن يتدبّر كانط أمره، وهو أكثر وعيا من غيره بالتعدّد البشري، حتى ينسى أنّه، بالرغم من أن تظلّ الفرجة هي نفسها، وبالتالي مملّة، يتغيّر الجمهور من جيل إلى آخر؛ ولا يجب الاعتقاد أنّ جمهورا جديدا قد يغامر ببلوغ النتائج الموروثة عن التقاليد حيث تكون المسرحية ثابتة في التعبير.

وإن اعتبرنا أنّه من واجب العقل، استباقا لأي نشاط فكري، أن يكون في عزلة، فلا يمكننا أبدا تجنب طرح سؤال إلى أي اتجاه يمكن أن ينعزل. لقد تحدّثت مطوّلا، وقبل أوانه، عن موقف الإنزاء للحكم على

---

(7) *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, trad. J. Gibelin, Paris, 1967, pp. 33-34.

الشيء الذي سيحتل موقع المتفرّج، إذ أردت معالجة المسألة في شكلها البسيط والبيّن، بإبراز أمثلة حيث تكمن عزلة الموقف بصفة جلية في عالم جميع الأيام، رغم الطبيعة التأملية للملكة المورّطة. لنلاحظهم في الأولمبي، على مدارج المسرح، أو في الملعب، بعيدين بإحكام عن مجرى التمثيل، "والجمهور غير المعني" لكانط، الذي يتابع الأحداث من باريس "بشغف مترفع" وبتعطف "يتاخم الحماسة" يجد نفسه في كلّ النوادي الثقافية الأوروبية خلال سنوات 1890 ـ رغم أنّ كانط فكر، من المؤكد، قبل ذلك في جماهير شوارع باريس.

ولكن المشكل هو أننا لا نحدّد موقعا مسلما به عندما نتساءل أين نحن عندما نفكر أو نريد، وللقول إن أردنا في صلب الأشياء التي لم تعد كائنة أو لم توجد بعد أو، وهو نفس الأمر، أن تكون دوافع تفكير يومي مثل العدالة، والحرية، والشجاعة التي تكون رغم ذلك خارج التجربة الحسية على الإطلاق. أكيد أنّ الأنا الذي يريد وجد لنفسه بسرعة مستقرّا، ومنطقة خاصة به؛ فما إن اكتشفنا ملكة الرغبة، خلال القرون الأولى لما بعد الميلاد، فقد حدّدناها في **داخل** الكائن البشري، وإن شرع أحدهم في كتابة تاريخ السريرة بعبارات عن **الحياة** الداخلية، فسيلاحظ بسرعة أنها تتناسب مع تاريخ الإرادة. ولكن توفر السريرة، مثلما لاحظناه سابقا، صعوبات خاصة بها، حتى وإن قبلنا بأنّ الروح والفكر هما شيئان مختلفان. أضف إلى ذلك، أنّ الطبيعة التأملية الخاصة بالإرادة، المتماثلة أحيانا بالقلب، والتي وقع اعتبارها على الدوام تقريبا بمثابة عضو الأنا العميق، جعل من الصعب جدّا عزل هذه المنطقة. فبالنسبة للفكرة، يظهر أنّ مسألة معرفة متى نفكر لم يثرها افلاطون في كتابه **السفسطي**[8]: **فبعد أن عاين موقع السفسطائي، وعد بأن يقوم بالمثل بالنسبة للفيلسوف ــ وبتحديد المكان المعقول** الذي ذكره في المحاورات السابقة[9] ــ ولكنه لم يف

(8) *Le Sophiste*, trad. A. Diès, Paris, 1925, p. 365.

(9) *La République*, 517b, *Phèdre*, 247c.

بوعده. ربما يعود ذلك إلى أنّه لم ينجح في إتمام الثلاثية **السفسطائي- السياسي- والفيلسوف**، وأنّه اقتنع بما وفره من إجابة ضمنية في كتابه **السفسطائي** حيث وقع وصف هذا الأخير وكأنّه "يلجا إلى ظلمة العدم، وانّ ظلمة المكان هي التي من الصعب مشاهدتها فعليّا" ؛ "أما بالنسبة للفيلسوف... فبفضل الوهج المشع في هذه الناحية التي ليس من السهل، بالنسبة إليه، أن تشاهدها. ذلك لأنّ نظرات الروح العادية لا تقوى على إبقاء النظر محدقة في ما هو إلهي"[10]. تلك هي الإجابة الممكن توقعها من مؤلف **الجمهورية** ومن استعارة الكهف.

(10) *Le Sophiste*, p. 365.

12
اللغة والاستعارة

لا تصير الأنشطة الفكرية، الخفية والمتعلقة بما هو متخفّ، واضحة إلا عن طريق اللغة. وبنفس الطريقة، مثل الكائنات التي تتضح، وتعيش في عالم الظواهر، تبدي الرغبة بالتظاهر، فإنّ الكائنات المفكرة، التي تواصل الانتماء إلى هذا العالم حتى وإن ظلوا عقليا في وضع منسحب، تشعر بالرغبة في الحديث، وبذلك أن تجعل ما هو، دون ذلك، خارج عالم الظواهر. ولكن عملية الظهور عندئذ تتطلب وتفترض في حدّ ذاتها حضور الجمهور، فإنّ النشاط الفكري، بحاجته للغة، لا يستوجب ولا يُشرك بالضرورة المستمعين: لا تتطلب عملية التواصل مع الآخرين كنوز التعقيدات النحوية والبلاغية للغة البشرية. فاغة الحيوانات ـ إشارات، وأصوات وحركات ـ تكفي بما فيه الكفاية لكلّ الحاجيات المباشرة، المتولدة فقط من حديث الفرد وحديث الكائنات، ولكنها تسمح بأن تجعل الأمزجة وانفعالات الروح جليّة.

ليست الروح وإنما الفكر هو الذي لا يمكن حرمانه من اللغة. لقد ذكرت أرسطو للتمييز بين فكر الروح، وافكار العفل لشهوات المنظمة العاطفية، وشدّدت على أي حدّ أن الفرق المفصلي في كتاب **حول الروح** يقع التأكيد عليه بالمرور من المقدّمة إلى الدرس القصير حول اللغة في كتاب **حول التأويل**[1]. سأعود إلى هذا التأليف، إذ ما يثير الإهتمام فيه هو

(1) انظر الفصل الأول من هذا الجزء. ففي بداية "حول التأويل" يشير أرسطو إلى أنّه =

أنّ معيار **العقل**، أي الخطاب المنطقي، ليس بالحقيقة أو الخطا، وإنما المعنى. ليست الكلمات في حدّ ذاتها حقيقية أو خاطئة. فكلمة "الظلمان" على سبيل المثال (يستعمل أرسطو مثال "التيس-الإيل"، وهو الحيوان الذي لا يكون تيسا ولا إيلا) "تعني بالفعل شيئا، ليس بالحقيقي ولا بالزائف، إلا إذا ما أضفنا بأنه موجود أو غير موجود". فالعقل خطاب تكون فيه الكلمات مرتبة لتكوّن الجملة التي تحتوى، بكليتها وبحكم شموليتها، على معنى. والكلمات، التي تحمل في حدّ ذاتها معنى، والأفكار تكون متشابهة. لذلك لا يكون الخطاب، الذي يمثل دوما مجموعة من "الأصوات ذات الدلالات"، بالضرورة مقترحا أو شرحا تكون فيه الحقيقة والكذب، ويكون الوجود وعدم الوجود محلّ نقاش. وهذا ليس بالأمر الوحيد الممكن: فالدعاء عقل، ولكنه ليس بالحقيقي ولا بالمزيف[2]. وبذلك يكون البحث عن المعنى، وليس بالضروري البحث عن الحقيقة التي هي محل اضمار في الحاجة للحديث. وسنلاحظ أيضا أنّه، في هذا التحليل للعلاقة بين اللغة والفكرة، لا يتعرض أرسطو في أيّ لحظة إلى مسألة الأولوية؛ فهو لا يكون قطعيا حول مسألة إن كانت الفكرة هي أصل الكلمة، وبالتالي، فإنّ الخطاب هو مجرّد وسيلة لتبليغ الفكرة، أو إن كانت الفكرة نتيجة لكون الإنسان حيوانًا ناطقًا. ومهما يكن من أمر، وبما أنّ الكلمات ــ الحاملة للمعنى ــ وأنّ الأفكار تتشابه، **تبدي الكائنات المفكرة الرغبة في الحديث، والكائنات المتكلمة الرغبة في التفكير.**

وفي جميع الحاجيات البشرية، لا يمكن "لضرورة العقل" بمفردها أن يقع الاستجابة إليها بإحكام دون تدخل الفكرة الإستدلالية، ولا يمكن

= يتعرض في كتابه "حول الحيوان" إلى البعض من هذه المشاكل، ولكن ما من شيء في هذا الأخير قد يتماهى مع المسائل التي وقع إثارتها في "حول التأويل. وإن قمت بتأويل النص بصفة محكمة، قد يكون أرسطو فكر في الفقرة من "حول الحيوان" 403a5-10 التي أشرت إليها في الفصل الأوّل.

(2) *De l'interprétation*, trad. J. Tricot, Paris, 1959, 16a4, 17a9, pp. 78, 84.

فهم هذه الأخيرة دون كلمات هي لا محالة محملة بالمعاني قبل أن يتعرض إليه، إن أردنا القول، الفكر ـ (أفلاطون). وما من شك، انّ اللغة تساعد أيضا الإنسان على التواصل، ولكن ليس لها، في هذا الصدد، فائدة إلا لأنها كائنات تفكر ولهذا السبب من الواجب أن يبلغوا أفكارهم؛ والأفكار ليست في حاجة لكي تصل العقل، ولكن يمكن أن تبلغ العقل دون سابق إنذار ـ في صمت أو بصفة علوية، في محاورة وحسب الظروف. ذلك لأنّ الفكرة، حتى وإن ظهرت دوما في شكل كلمات، ليست في حاجة إلى المستمعين، جعلت هيغل، بتناسق مع شهادة معظم الفلاسفة، يقول بأنّ "الفلسفة هي أمر منعزل". وإن طالب إدراك الإنسان بالتواصل، ويخاطر بالمجازفة إن استطاع القيام بذلك، فذلك ليس لأنّه كائن مفكر، ولكن لأنّه لا يكون موجودا إلا في حالة التعدّدية؛ ذلك لأنّ الإدراك، مثلما يلاحظه كانط، "ليس متطابقا مع العزلة ولكن مع الوصل"[3]. إنّ وظيفة هذا الخطاب الصامت الذي نطلق عليه منذ أفلاطون فكرة "التعقل في صمت مع الذات" ـ إن استعملنا قولة أنسالم دي كونتوربيري[4] ـ هي الوصول إلى ملائمة ما توفره الظواهر اليومية للحواس؛ فضرورة العقل هو أن تبيّن، مثلما كان يقول الإغريق بكلّ دقّة، كلّ ما هو موجود وكلّ ما يستجدّ. وليس التعطش للمعرفة هو الذي يحدّدها ـ فالحاجة يمكن أن تظهر إن تعلق الأمر بالظواهر المعروفة جدّا والأليفة ـ وإنما البحث عن المعنى. يكفي أن نسمي الأشياء بمسمياتها، وأن نبدع الكلمات تلك هي الطريقة التي يكتسبها الإنسان ليمتلك، وحتى يتحرّر إن صحّ القول، من عالم يولد فيه في النهاية كلّ واحد غريبا ومجدّدا.

إنّ هذه الملاحظات حول العلاقات المشتركة بين اللغة والفكرة، والتي نستشف منها عدم وجود فكرة دون خطاب، لا تنطبق ظاهريّا على الحضارات حيث الرمز المكتوب له وزن أكثر من الكلمة المنطوقة وحيث

---

(3) Reflexionen zur Anthropologie, n° 897, *Kants handschrifticher Nachlass*, vol. II: *Kants gesammelte Schriften*, Akademie Ausgabe, vol. XV.

(4) *Monologion.*

أنّ الفكرة في حدّ ذاتها ليست خطابا صامتًا، ولكن تجارة ذهنية بصور. وهذا الأمر حقيقي بالنسبة للصين التي من الممكن أن تُقاس فلسفتها بالفلسفة الغربية. ففي الصين، "تستند سلطة الكلمات إلى جبروت الرمز المكتوب، أي الصورة" وليس العكس ـ مثل اللغات المعتمدة على الأبجدية حيث نعتبر الرسالة المكتوبة ثانوية، وليس سوى مجموعة من الرموز المعترف بها[5]. فبالنسبة للصينيين، يجعل كلّ رمز واضح ما يمكن ان نطلق عليه اسم المفهوم أو الجوهر ــ يُروى أنّ كونفوشيوس كان يقول بأنّ الرمز الذي يدل على "الكلب" باللغة الصينية هو الصورة المثلى للكلب، بينما في أعيننا "لا توجد صورة... قد تكون على الإطلاق ملائمة للمفهوم ... ما من صورة تصل إلى شمولية المفهوم الذي ينطبق به هذا الأخير على جميع الكلاب"[6]. فحسب كانط، الذي يشرح في الفصل المخصص للتعميم من كتاب **نقد العقل المحض** إحدى المسلمات الأساسية لكلّ الفكر الغربي، بأنّ "مفهوم الكلب يعني القاعدة التي تستطيع بمقتضاها مخيلتي أن تعبّر عموما عن صورة لرباعي الاقدام، دون أن يكون مجبرا على شيء خاصة توفره لي التجربة، أو على أحسن حال نوع من الصورة الممكنة أستطيع تمثلها **بصفة محسوسة**." ثمّ يضيف : "هذا التعميم لإدراكنا... هو فنّ مخفي في أعماق النفس البشرية، ويكون من الصعب إجتثاث آليتها الحقيقية من الطبيعة، لعرضها جلية أمام الأنظار"[7].

وطبقا لوجهة نظرنا، فإنّ أهمية التخطي هو أن الموهبة التي يمتلكها الفكر للتحرك بين الأمور المخفية مضمونة، حتى على مستوى التجربة الحسية العادية، للتعرف بأنّ ما في الكلب هو كلب، أي شكل يتمثل فيه الحيوان. وينتج عن ذلك أنّه من واجبنا الإقتدار على "تناول حدسيّا"،

(5) أعتمد فيما يلي كثيرا على الفصل الأوّل "اللغة والكتابة" للكتاب الممتاز لـ Marcel Grenet, *La pensée chinoise*, Paris, 1934.

(6) *Critique de la raison pure*, p. 152.

(7) نفس المصدر، ص153.

بالمعنى الذي يراه كانط، الصفة العامة غير الموجودة بالنسبة للحواس. وينعت كانط هذه الصور ــ المجردة فعلا ــ باسم "الطغراء" المتشابكة الاحرف، وربما نستوعب الكتابة الصينية بصفة مثلى إن اعتبرناها "موحدة الأشكال". بمعنى أنّ ما هو "مجرد" ومخفي عن أعيننا يكون بالنسبة للصيني رمزيّا وملموسا وجليّا عند الكتابة مثلما تكون اليدان المتدتان تصوّران مفهوم الصداقة. فالصينيون يفكرون بالصور وليس بالكلمات. وتظلّ هذه الفكرة بالصور دائما "ملموسة" ولا يمكن أن تكون منطقية، مستعيرة تسلسلا منتظمًا، اكثر ممّا تعبر عن ذاتها؛ فالإجابة على السؤال حسب النموذج السقراطي "ما هي الصداقة؟" هي ظاهريّا حاضرة وبديهية في شعار اليدين المتحدتين، و"يثير الشعار ظهور سيل من الصور" بفضل عملية تجميع منطقية تجمع هذه الصور". ونتفطن لذلك بجلاء في نسق العلامات المركبة حيث تكون، مثلا، العلامة، التي تعني "البرد" متناسقة مع "مجموعة الصور المؤدية إلى فكرة البرد" والحركات التي يتوقى البشر منها. وبالتالي، ويمكن للشعر، حتى ولو وقع إلقاؤه عاليا، يثير الوظيفة البصرية للمستمع؛ فهو لا يستسيغ أي كلمة يستمع إليها، ولكنه يضمّن الرمز الذي يتذكره وفي نفس الوقت العناصر المرئية التي يشير إليها الرمز بوضوح.

إنّ الفوارق بين الفكرة الملموسة عن طريق الصورة والمتاجرة المجرّدة التي بتبعها مع المفاهيم اللفظية مثيرة ومزعجة ــ فأنا لست مؤهلة للحديث عن ذلك بصفة مرضية. قد تكون في حالة اضطراب إلى درجة أن نخمّن بسهولة فرضية مشتركة حول الصينيين وحول أنفسنا : الأولوية المطلقة في الرؤية للأنشطة الفكرية. وهذه الأولويّة، مثلما سنراه لا حقا، يظلّ محدّدا على الإطلاق من خلال كلّ تاريخ الميتافيزيقا الغربية ومفهوم الحقيقة المرتبط بها. إنّ ما يميّزنا عن الصينيين، ليس **نحن**، ولكن **العقل**، والضرورة التي تدفعنا إلى المحاسبة والتعلل بالكلمات. إنّ كلّ المسارات المنطقية بصرامة، من الاستنتاج من العام إلى الخاص، أو الاستدلال

الاستقرائي للخطوط الخاصة هي دلالات مماثلة والتي لا تتحقق إلا بالكلمات. وحسب علمي، فإنّ فنغستاين هو أوّل من لاحظ أنّ الحروف الهيروغليفية تتماهى مع تصوّر الحقيقة المنظور إليها من خلال مجاز الرؤية. فقد كتب يقول : "حتى نفهم جوهر القضية، علينا أنّ نعتبر الحروف الهيروغليفية تمثل بالصور الأحداث التي تصفها. وانطلاقا منها ظهرت الحروف الهجائية، دون التخلي عن طبيعة التماثل بالصورة"[8]. والملاحظة الأخيرة هي، دون شكّ، مشبوه فيها. وما هو دون ذلك، هو أنّ الفلسفة، مثلما نعرفها، لم تشاهد هلى الإطلاق يوما لو لم يلتقف الإغريق مبكرا من الفنيقيين الحروف الأبجدية.

ولكن اللغة، الوسيلة الوحيدة التي يصبح بها النشاط العقلي واضحا، لا بالنسبة للعالم الخارجي فحسب، بل وكذلك بالنسبة للأنا الذهني، ليست، من بعيد، مناسبة بوضوح للنشاط الفكري مثلما يكون البصر مجعولا لمشاهدة الشياء. ما من لغة لها من مفردات، مجعولة على المقاس، لحاجيات النشاط الفكري؛ فكلّ الحاجيات تمثله انطلاقا من الكلمات المخصصة، للتماهي في الأصل مع التجربة الحسية أو الأعمال التجريبية الأخرى للحياة اليومية. ولكن، لا تظهر هذه الاستعارات جزافا، بصفة رمزية عشوائية، مثل الرموز الرياضية، أو الرمزية؛ فكلّ اللغة الفلسفية، واللغة الشعرية هي في غالبها مجازية، ولكن ليس بصفة مبسطة مثلما يراه **المعجم** الانقليزي لأوكسفورد الذي يعرّف الاستعارة على أنّها "صورة للخطاب الذي من خلاله يتحوّل الاسم أو عبارة الوصف إلى شيء مختلف عن الشيء المتعلق به فعلا، ولكنه نظير له." ونقول بأنّه لا يوجد أيّ تماثل بين مغيب الشمس والشيخوخة وعندما يتحدث الشاعر، في استعارة مبتذلة مثل "نهاية العمر"، فهو يريد أن يربط مغيب الشمس باليوم

(8) *Tractatus logico-philosophicus*, trad. P. Klossowski, Paris, 1961. *(«Um das Wesen des Satzes zu verstehen, denken wir an die Hieroglyphenschrift, welche die Tatsachen, die sie beschreibt, abbildet. Und aus ihr wurde die Buchstadenschrift, ohne das' Wesentliche der Abbildung zu verlieren".)*

السابق له مثلما تكون الشيخوخة في الحياة. وإذا ما كان الأمر، مثلما ارتآه شيلاي "تتألف لغة (الشعراء) من استعارات حيّة"، نظرا "لما تعبر من علاقات غير مدروسة إلى هذا الحدّ وتخلد الإدراك الحسي"[9]. فحسب أرسطو، "إنّ المجاز هو تحويل لشيء له اسم للإشارة إلى شيء آخر... تلك إشارة لمواهب طبيعية"، وبالتالي "يكون الأمر هامّا في النهاية"[10]. لكن، مثل هذا التجانس، بالنسبة لأرسطو أيضا، ليس من ذلك الذي نكتشفه في الأشياء المتباينة لا محالة، ولكنه تجانس للعلاقات مثلما هو بالنسبة للقياس الذي يفترض دائما أربع غايات ويمكن أن نمثله بالقاعدة أ/ب = ج/د. "هنالك في نفس العلاقة بين الكأس وديونيزوس مثل العلاقة بين الترس وآراس؛ سيتحدّث الشاعر إذن عن الكأس بأنّها 'درع ديونيزوس'"[11]. وهذا اللجوء إلى التماثل، وإلى اللغة المجازية، حسب كانط، هي الطريقة الوحيدة التي يمتلكها العقل الجدلي، المسمى هنا الفكرة، للظهور. يوفر المجاز للفكرة المجردة، المحرومة من الصور، حدسا، متأتيا من عالم الظواهر ومهمتها هو "عرض واقع مفاهيمنا"[12] وبالتالي إلغاء نوعًا ما التخلي عن عالم الظواهر الذي يمثل الشرط المبدئي للنشاط العقلي. وهذا الأمر سهل نسبيا كلّما لا تقوم الفكرة إلا بالاستجابة لشروط الحاجة المعرفية ولفهم ما هو متوفر في عالم الظواهر، أي كلّما بقينا عند حدود التفكير بعقل سليم؛ وما تحتاجه هذه الفكرة المؤسسة على الحسّ المشترك، هو أمثلة توضح المفاهيم، وتتفق هذه الأمثلة لأنّ المفاهيم مشتقة من الظواهر ــ فهي أفكار مجرّدة بسيطة. تتغير الأمور ما إن تتوارى الحاجة للعقل عن حدود عالم معيّن وتأخذنا في محيط غير موثوق من الجدل حيث "لا يمكننا على الإطلاق العثور على حدس ليكون مناسبا

---

(9) *Défense de la poésie*, in *Œuvres poétiques complètes*, trad. F. Rabbe, Paris, 1887, III, p. 362.

(10) *Poétique*, trad. J. Hardy, Paris, 1969, p. 61.

(11) نفس المصدر ص62.

(12) *Critique de la faculté de juger*, p. 173.

(لمفاهيم العقل)"[13]. عندها يتدخل المجاز. فيحقق التحوّل مما هو أصيل ومستحيل ظاهريا وانتقال حالة وجودية، حالة الفكرة، إلى حالة أخرى، وهي حالة المظهر من بين المظاهر، ويكون التماثل وحده قادرًا على ذلك. (ويوفر كانط مثالا على المجاز الناجح وهو وصف الوضع الاستبدادي بمثابة "آلة بسيطة، مثل الطاحونة اليدوية، عندما تقودها عزيمة فريدة مطلقة... وإن لم يوجد فعلا أي شبه بين الحالة الاستبدادية والطاحونة اليدوية، فهنالك شبه بين قواعد التفكير في شأنها وأسبابها." ويضيف: "تكون لغتنا مشحونة بمثل تلك الصور غير المباشرة إنطلاقا من التماثل... وكانت هذه العملية إلى حدّ الآن غير محللة بما فيه الكفاية، بينما تستحق بحثا عميقا"[14].) "إنّ معرفة من هذا القبيل هي **معرفة بالتماثل**، كلمة لا تعني، مثلما نعتقد عادة، تشابها غير محكم بين شيئين، ولكن **تماثل محكم** لمقاربتين بين شيئين مختلفين تماما"[15]. وفي اللغة الأقل دقة أحيانا في **نقد ملكة الحكم**، يطلق كانط اسم الرموز على هذه التصوّرات "لأنها فعلا نابعة عن التماثل"[16].

(13) نفس المصدر، ص173.

(14) نفس المصدر، ص174.

(15) *Prolégomène à toute métaphysique pure*, pp. 146-147.

لقد تيقن كانط بنفسه بهذه الخاصية للغة الفلسفية في مؤلفاته السابقة للعملية النقدية: "إنّ مفاهيمنا النطقية الأكثر دقة... تحمل أحيانا ثوبا ماديًا حتى تكون واضحة".

Träume eines Geistersehers, p. 948.

(16) *Critique de la faculté de juger*, p. 151.

يكون من المستحسن تحليل الفكرة التي توخاها كانط "للتماثل"، إنطلاقا من نصوصه الأوّلية إلى مؤلفات ما بعد الوفاة، ذلك لأنه من المدهش أن نلاحظ إلى أيّ درجة توصل مبكرا إلى المفهوم قبل الفكرة المتحوّلة - بمعنى عن طريق التماثل - القادرة على تحرير الفكرة الجدلية من الوهم الخاص. فقد كتب بعد في

AllgemeineNaturgeschichte und Theorie des Himmels

المنشور سنة 1755 وهو يتحدث عن "إمكانية" وجود الإله: "إني لست شديد الارتباط بنتائج نظريتي حتى لا اكون على استعداد للاعتراف... بأنّه يتعذر إثباتها. ولكن، أتمنى... أن مثل هذا العهد للسرمدي، متضمنا موضوعا يمكن ان يكون... إلى الأبد مخفيا عن الفهم البشري، ولا يمكن اعتباره مباشرة لهذا السبب بمثابة الخرافة، خاصة عندكا يلجأ =

إنّ كلّ العبارات الفلسفية مجازية، وتماثل، متبلورة إن صحّ القول، تتضح معانيها عندما نضع الكلمة في إطارها الأصلي، إطار من الواجب أن يكون حاضرا بشدّة في ذهن أوّل فيلسوف يستعمل الكلمة. عندما استعمل أفلاطون الكلمات اليومية، "الروح" و"الفكرة" في اللغة الفلسفية ـ رابطا عضوا خفيّا في الإنسان بشيء خفيّ كامن في ميدان الخفايا، أي الأفكار ـ فكان يراها دون شك بمعنى أن يقع استعمالها في لغة ما قبل الفلسفة العادية .**فالنفس** هي "نفحة الحياة" التي يعبقها الأموات، **والفكرة**هي الأنموذج أو الرسم الذي يكون في ذهن الحرفيّ قبل الشروع في العمل ـ صورة تظلّ باقية إثر صنعها وحتى القطعة المصنوعة،فيمكن أن تصلح وأن يقع استعمالها كأنموذج، وتحصل بذلك على وقت أطول تجعلها من خصائص الأزل. فالتماثل الذي يضم نظرية الروح لدى أفلاطون هي التالية : ترتبط نفثة الحياة بالجسم الذي تتخلى عنه، أي عن الجثمان، مثلما ستقوم به الروح، منذ هذه اللحظة، بالنسبة للجسم وهو على قيد الحياة. ونستطيع، بنفس الأسلوب، إعادة بناء التماثل المضمنة في نظرية الافكار : مثل الصورة الذهنية التي يمتلكها الحرفي وتسير يده عند الصناعة وتحدّد النجاح أو الخيبة للقطعة، فكلّ المعطيات المادية أو الحسية لعالم الظواهر مرتبطة برسم خفيّ، يوجد في سماء الأفكار، ويقع تقييمه بالمقارنة معه.

نعرف أنّ **الرؤية** وقع استعمالها أوّلا بمعنى الإدراك بالعين، قبل الوصول إلى التمييز بالعقل، وبمعنى "توجس بعقله"؛ ثمّ استعمال الكلمة للإشارة إلى الشكل الراقي للفكرة. يمكن اعتبار أنّ ما من أحد يعتبر أنّ العين، عضو البصر، **والنحن**، عضو الفكرة، هما نفس الشيء؛ ولكن تشير كلمة **الرؤية** بذاتها إلى أنّ علاقة العين بالشيء المرئي كانت نفس علاقة الفكر بذات الفكرة ـ أي أنها تثير نفس النوع من البيّنة. نعرف أنّه ما من

= للتماثل. قولة مأخوذة من

Kant's Cosmogony, Glasgow, 1900, pp. 146-147.

أحد، قبل أفلاطون، أقحم في اللغة الفلسفية اللفظ الذي يعني أنموذج أو رسم حرفي، ولم يقع أيضا، قبل أرسطو، استعمال لفظ **النشاط**، النعت الذي يعني فعال، منشغل بالعمل، لنحت الطاقة، مُحدث، على عكس **الديناميكي**، الكائن ببساطة. وكذلك الأمر بالنسبة للكلمات المعيارية مثل "المادة" و"العارض"، وهي ترجمات لاتينية ــ التي تضمر، على عكس ما يصاحبها صدفة. قبل أرسطو، ما من أحد استعمل **المقولة** بغير معنى الإدانة، وهو ما كان يؤكده المتهمون في المحاكم[17].أصبحت الكلمة لدى أرسطو قريبة من لفظ "الخبر"، عن طريق التماثل التالي : يُحال للمتهم، مثل أي اتهام، ما هو متهم به، وهو بالتالي خاص به، فيكون الخبر للمعني بمثابة الصفة التي تناسبه. فكلّ هذه الأمثلة معروفة ويمكن أن تتعدّد. وأضيف إليها مثالا يظهر لي أنّه بليغ جدّا بسبب أهميته في المصطلحات الفلسفية؛ فاللفظة الأنقليزية التي تتناسب مع كلمة **العقل** اليونانية فهي سواء **الفكر** ــ المشتق من اللاتينية والذي يعني تقريبا نفس الشيء بالنسبة للألمانية ــ أي العقل. وسوف لا أهتمّ هنا إلا بالثاني. فالتفكير مشتق من الكلمة اللاتينية **النظام**، والإحتساب والتفكير أيضا. إنّ المحتوى المجازي للترجمة اللاتينية مختلف تماما، ويكون قريبا من لفظة **السبب** أكثر منها من كلمة العقل. وبالنسبة لمن تحركهم أفكار مسبقة سهلة الفهم بالنسبة للحجج الاشتقاقية، أريد التذكير بأنّ العبارة العادية لدى شيشرون **للنظام** والعنوان لا تعني شيئا باللغة الإغريقية.

إنّ المجاز الذي يغمر الهوّة الموجودة بين الأنشطة الذهنية الداخلية والخفية وعالم الظواهر هي فعلا أحسن هدية يمكن أن توفرها اللغة للفكرة وبذلك للفلسفة، ولكن فهي، في حدّ ذاتها، ومن حيث أصولها، أكثر شاعرية من فلسفية. وليس هنالك من أمر غريب أن يكون الشعراء والكتاب، في توافق مع الشعر أكثر منه مع الفلسفة، شاعرين بمهمتها

---

(17) Voir *Plato's Theory of Knowledge* de Francis Macdonald Cornfort, New York, 1957, p. 275.

الأساسية. هكذا نقرأ في تأليف غير معروف لإرناست فينولوزا، نشره عزرا بوند، ولم يقع حسب علمي الإشارة إليه في النصوص المتحدّثة عن المجاز : "المجاز هو... جوهر الشعر" ودونه "لا يوجد أي جسر يمكن من السير من الحقيقة البسيطة لما هو مُشاهد إلى الحقيقة القصوى لما هو مخفي"[18].

إنّ هوميروس، الذي تزخر قصيدتيه بكلّ أنواع التعابير المجازية هو الذي اكتشف هذه الآلية، الشاعرية الأصلية. ففي خضمّ عقبة الثروة اخترت المقطع من **الإلياذة** حيث يقارن الشاعر الغارات الممزقة للخوف وأوجاع القلب لدى الرجال أمام الهجمات المتواصلة للرياح المعاكسة على سطح مياه البحر[19]. يظهر أنّ الشاعر يقول : فكّروا في العواصف التي تعرفونها جيّدا وستعرفون معنى الخوف والألم. والملاحظ أنّ العكس لا يؤدي لشيء. وفي إمكاننا أن نفكر طويلا في الألم والخوف، فلا نكتشف على الإطلاق شيئا عن الرياح والبحر؛ تكمن المقارنة هنا، وهذا واضح، لإبراز نتائج الخوف والألم على الفؤاد البشري، بمعنى توضيح فعل تجريبي لا يتضح. إنّ الصفة القطعية للتماثل تميزه ظاهريا عن الرمز الرياضي الذي استعمله أرسطو عندما حاول وصف آلية الرمز. ذلك لأنّه حتى وقع الرمز في "تشابه تام" للعلاقات بين شيئين "مختلفين تماما" وحتى وإن كان بالتالي أ ليس بالضرورة ج وب ليس د، فإنّ القاعدة ب/ أ = د/ س تؤدي إلى هذا التشابه، فإنّ معادلة أرسطو تضمر العملية العكسية لو أن ب/ أ =

(18) L'essai «Le caractère chinois comme instrument de poésie» édité par Erza Pound, dans *Instigations*, New York, 1967.

ويحتوي دفاعا غريبا عن الكتابة الصينية : "فاشتقاقها دائم الوضوح". فاللفظة الصوتية "لا تحمل عملية مسخها في الصورة. وننسى أنّ السخصية لم ترد قول الروح، ولكن قناع الروح (الذي من خلاله نتعرّف على الروح، إن أردنا). فهو جنس الشيء الذي يمكننا نسيانه عندما نكون على علاقة بالرمز الصيني... فلدينا، يكون الشاعر هو الذي يجمع كنوز كلمات الجنس بصفة حقيقية وفاعلة." (ص. 25).

(19) *L'Illiade*, chant, X, 1-8.

د/ج، فينتج عن ذلك أنّ ج/د = أ/ب. ومما يختفي من الصياغة الرياضية هي الوظيفة الحقيقية للمجاز، وطريقته بإرسال الفكر إلى عالم الحواس بغية توضيح تجاربها للإدراك الحسي حيث لا توجد كلمات في أي لغة. (تشتغل صيغة أرسطو لأنّها لا تخص إلا الأمور المرئية ويقع تطبيقها فعلا لا على المجاز وعلى التحويل الذي يتمّ من ميدان إلى آخر، لكن على الرموز، التي هي بدورها صور مرئية لأشياء غير خفية ــ فكأس ديونيزوس، كتابة مصوّرة لأجواء المتعة المرفوقة بالخمر؛ ودرع آريس، كتابة مصوّرة لجنون الحرب؛ وميزان العدل، في يد آلهة ضريرة، كتابة مصوّرة للعدالة التي تثقل الأفعال دون الاخذ بعين الاعتبار إلى صورة منجزها. ويظل هذا حقيقيّا لتماثلات مهترئة جدّا أمست تعبيرا، مثل حالة المثل الثاني المستلهم من أرسطو. "فالمساء (ب) هو النهار (أ) مثل الشيخوخة (د) هي الحياة (ج)")

هنالك فعلا في اللغة العادية الكثير من التعابير المجازية التي تشبه الاستعارة دون أن تقوم بمهمتها الحقيقية[20]. إنها لصُور بسيطة للخطاب، حتى وإن لجأ إليها الشعراء ــ ودون التخلي عن هوميروس، يمكن لنا ذكر "الأبيض مثل العاج" ــ وتتميّز أحيانا، هي بدورها، بتحويل عندما يقع إرسال لفظ ينتمي إلى بعض مجموعة من الأشياء إلى لفظ آخر؛ بذلك نتحدّث عن "ساق" الطاولة، وكأنّه خاص بكائن بشري أو بحيوان. وفي هذه الحالة، يقع النقل من داخل نفس الميدان، في جنس المرئي، ويكون تماثل عندئذ قابل للانعكاس. ولكن ليس الأمر دائما على هذا المنوال، حتى وإن لم تتجه الاستعارة مباشرة نحو شيء خفيّ. نجد لدى هوميروس نوعا آخر من الاستعارة المفتولة، أكثر تعقيدا والتي تحيل، رغم تطوّرها وسط أشياء مرئية، إلى حكاية مخفية. مثلا، الحوار النبيل بين أوديسيوس وبينيلوبي، قبيل عملية التماثل، حيث يقول أوديسيوس، وهو متنكر في هيئة متسوّل، "العديد من الأكاذيب" وروى لبينيلوبي بأنّه التقى زوجها في

(20) يضم مخطوط مارشال كوهن، الذي معالأسف لم يقع نشره، "مفهوم الاستعارة"، والذي حظيت بقراءته، على العديد من الأمثلة ويستعرض ما قيل في الموضوع.

الكريت، ممّا أثار دموعها : "كانت بينيلوبي تستمع، والدموع تنهمر، والوجه يتصبب عرقا : هل رأيت أورروس، عند ذوبان الثلوج، تذوب فوق الجبال العظيمة وفي الكدمات، ويكون النسيم العليل محمّلا بالصقيع، ويرتفع بذوبان الثلوج منسوب الأنهار؛ وكذلك تظهر خداها الجميلتان مغرورقتين دموعا : فهي تبكي الزوج الذي كان إلى جانبها !"[21] يظهر أنّ هذا المجاز لا يُشرك إلا العناصر البارزة؛ فالدموع على الخدّ ليست سوى الثلوج الذائبة. فالمخفي هو الذي يجعل من المجاز مرئيًا، فهو طول الشتاء في غياب أوديسيوس، والبرد دون حياة، والقسوة الشرسة لكلّ هذه السنوات التي كانت قد خلفت عند الإشارات الأوّلية أملا في الحياة أخذت تتلاشى. لم تقم الدموع ذاتها إلا بالتعبير عن الأسى؛ ومعانيها ـ أي الأفكار التي تثيرها ـ تصير واضحة في مجاز الثلج الذي يذوب ويجعل الأرض عند الربيع ليّنة.

يؤكد كورت ريزلر، وهو أوّل من جمع بين "المقاربة الهوميرية وبداية الفلسفة"، على المقاربة الثلاثية الضرورية لكلّ مقارنة، والتي تسمح "للشاعر بأن يشعر وأن يُعرّف الروح بكونها عالمًا والعالم بمثابة روح"[22]. ومن جانب آخر فإنّ التناقض بين الروح والكون، يجب أن تكون هنالك وحدة تجعل من التطابق ممكنا، "قانون مجهول"، مثلما أسماه ريزلر، مستشهدا بغوته، موجود في نفس الوقت في عالم الحواس ومملكة الروح. إنها الوحدة التي تجمع بين كلّ الأضداد ـ النهار والليل، النور والظلمة، الصقيع والدفء ـ التي لا يمكن فهمها عند الفصل، فهي غير مفهومة إلا إذا ما كانت مرتبطة بصفة غريبة بنقيضها. وتصير هذه الوحدة الخفية عندئذ، بالنسبة لريزلر، المادة الفكرية للفلاسفة، الفكر لهرقليطس، والهان بان (ما هو عمومي) لبرمنيدس؛ إنّه الإدراك الحسي لهذه

---

(21) *L'Odyssée*, trad. V. Bérard, Paris, 1955, chant XIX, p. 76.

(22) Das Homerische Gleichnis und der Anfang der Philosophie, in *Die Antike*, vol. XII, 1936.

الوحدة الذي يميز حقيقة الفيلسوف عن آراء العامة. ويستشهد بهرقليطس قائلا : "الإله هو النهار والليل، الشتاء والصيف، الحرب والسلم، الشبع والمجاعة. ويتحوّل مثل النار التي تتلقى، عند خلطها بالبهارات، أسماء مختلفة حسب رغبة أي كان"[23] .

يستهوينا الاعتراف بأنّ الفلسفة تبنّت مدرسة هوميروس للاقتداء به. وهذا صحيح إلى درجة أنّ الحكمتين الأوليين للفكر، والأكثر بروزا، تدفعنا إلى التفكير فيها بشدّة : أفكر في سفر برمينيدس إلى أبواب النهار والليل وإلى مجاز كهف أفلاطون، حيث حكمته الأولى قصيد، والثانية وهي أساسا ذات طبيعة شعرية، تستغل من البداية إلى النهاية اللغة الهوميرية. وهذا ما يدعو، على الأقل، إلى فهم إلى أي درجة كان هيدغير على حقّ بأن يعتبر الشعر والفكر متقاربيْن[24] .

إن حاولنا، عند هذا الحدّ، النظر عن قرب في مختلف الوسائل التي تتمكن من خلالها اللغة أن تغمر الهوّة بين سلطة الخفيّ وعالم الظواهر، يمكننا بسط، مع مراعاة التغيير، مشروع الإجابة التالية : إنطلاقا من التعريف الناطق الذي يصف به أرسطو اللغة "بالتعبير الدال" لكلمات هي في حدّ ذاتها أصوات دلالية" "تشبه" الأفكار، ممّا ينتج أنّ الفكر يصير نشاطًا عقليًا يفعّل النتاج الفكري الخاص بالخطاب وأنّ اللغة استقرت، دون جهد مسبق، وإن كان وقتيًا، في عالم مسموع. وإن كانت للفكرة والكلمة مصدر مشترك، يمكننا أن نعتبر هبة اللغة نوعًا من الحجة أو بالأحرى دليلا، باعتبار الإنسان مجهزا طبيعيًا بآلية قادرة على تغيير المخفي إلى "ظاهرة". ويمكن "لموطن الفكر"، حسب كانط، أن لا يبرز على الإطلاق أو أن لا يتجلى لأعضائنا المرئية؛ ولكنه يكون واضحا، مرفوقا بكلّ أنواع الإعوجاج، لا بالنسبة للفكر فحسب، بل وبالنسبة للأذن أيضا.

---

(23) Fragment B67, p. 119.

(24) *Aus der Erfahriung des Denkens*, Berne, 1947.

وعند هذا المستوى، تكون لغة الفكر، عن طريق المجاز، عائدة إلى العالم المرئي قصد توضيح ومزيد التنقيب عمّا لا نشاهد ولكن ما يُقال.

إنّ المماثلات، والاستعارات، والشعارات هي الخيوط التي تربط الفكر بالعالم، حتى وإن فقدَ، بسبب الذهول، الصلة المباشرة معه، وبهذا العنوان تكون ضامنة لوحدة التجربة الإنسانية. أضف إلى ذلك، فهي تلعب، في إطار المسار الفكري ذاته، دور الأنماط التي نستطيع بفضلها أن نتموضع على إعانتنا للعبور، حتى لا نتعثر على غير هدى، في التجارب، التي لا تقدر حواسنا، في إطار اليقين النسبي للمعرفة. واعتبارا إلى أنّ الفكر قادر على اكتشاف مثل هذه التماثلات، التي استعادها عالم الظواهر من الأشياء غير المرئية، يمكن أن يكون بمثابة نوع من "الحجة" بأنّ الجسم والفكر، التجربة الحسية والعقل، المرئي والخفي يسيران معا وأنّ كلّ واحدة منهما مجعولة للأخرى. وبمعنى آخر، إن كانت الصخرة التي، في البحر "تقاوم سرعة الرياح الجائرة والأمواج المتفاوتة التي تنهال عليها"، تتحول إلى مجاز للجلد في المعركة، "فليس من الإنصاف القول بأنّ الصخرة وقع تناولها من وجهة نظر الأناسة، إلا إن أضفنا على الأقل بأننا نراها من منظار علم الإنسان لنفس السبب الذي به أنفسنا من وجهة نظر علم وصف الصخور[25] ودون أن ننسى، في نهاية المطاف، العلاقة غير المنعكسة التي يعبر عنها المجاز؛ فهو يعلن، بطريقته، عن الأسبقية المطلقة لعالم الظواهر ويوفر بذلك شهادة إضافية للطبيعة المتميزة للعقل، الذي يكون على الإطلاق خارج النظام.

إنّ لهذه الملاحظة الأخيرة أهمية خاصة. لو أنّ لغة الفكر هي بالأساس مجازية، ينتج عن ذلك أنّ عالم الظواهر يرتبط بالعقل دون أن يقع مطالبته بذلك بحاجيات الجسم أو متطلبات أناس آخرين الذين يعيدوننا على أي حال إليها. ومهما كان قربنا، ونحن نفكر عمّا هو بعيد، وكلّما

(25) Bruno Snell, from Myth to Logic: the Role of the Comparison in *The Discovery of the Mind*, New York, Evanston, Harper Torchbooks, 1960, p. 201.

تحرّرنا ممّا هو في متناول اليد، لا يتخلى الأنا المفكر إطلاقا وكليّا من عالم الظواهر. إنّ نظرية العالمين المتصارعين، مثلما قلت سابقا، هي خطأ ميتافيزيقي، ولكنه ليس اعتباطيا ولا طارئا؛ إنه الخطأ مفهوم قادر على تسميم التجربة الفكرية. تمكّن اللغة، التي ترتضي المجاز، الإنسان من التفكير، بمعنى القيام بمبادلات مع ما هو غير محسوس، لأنّه يسمح بالتحول من التجربة الحسية. فليس هنالك سوى عالمين، نظرا إلى أنّ المجاز يجمعهما.

13
المجاز وغير المعبّر عنه

تستعير كلّ واحدة من الأنشطة الفكرية، المنجذبة باللغة، وهي الوسيلة الوحيدة التي تسمح بالبروز، استعاراتها من أحد الحواس الخمس، وتكون هذه الاستعارات معقولة نسبيّا، حسب درجة الصلة الفطرية التي تسيطر على بعض المعطيات العقلية والحسية. وبذلك، عند ظهورها في الفلسفة الشكلية، تصوّرنا الفكرة بمعان مرئية، وبما أنّ النشاط الفكري الأكثر راديكالية والأساسي، فيكون من الواقعي أن نعتبر "النظر أنموذجا للإدراك الحسي بصفة عامة، وبالتالي معيار بقيّة الحواس"[1]. إنّ اللغة الإغريقية، وبالتالي، لغتنا التصوّرية متشبعتان بما فيه الكفاية بدور مهيمن للرؤية إلى درجة أننا قليلا ما نتوقف عندها، وكأنّها أمر عادي لكي نولي إليها اهتماما. إنّ الملاحظة التي قام بها على سبيل المثال هيرقليطس بأنّ "العيون هي أكبر شاهد دقيق أكثر من الآذان[2]" تمثل استثناء، لا يمكن لا محالة الاستنجاد به. بل العكس، لو توقفنا حول الأمر بأنّ ما من حاسة أخرى تتموقع بسهولة بالانسحاب من عالم الظواهر وإن أخذنا بعين الاعتبار الصورة القديمة جدّا الشاعر الغنائي الضرير الذي استمعنا لحكاياته، يمكننا أن نتساءل لماذا لم يرتفع السمع إلى درجة المجاز المسير

(1) Hans Jonas, *The Phenomenon of Life*, New York, 1966, p. 135.
إنّ دارسته حول "نبل الرؤية" توفر عونا لا يستهان به لتوضيح تاريخ الفكر الغربي.

(2) Fragment 101a, p. 163.

للفكر(3) ولكن، ليس صحيحا، مثلما يقول هانس يوناس، أنّ "الفكر اقتفى الاتجاه الذي تشير إليه الرؤية"(4). لم يقع فعليا استخراج استعارات منظري العزيمة من الميدان المرئي: فأنموذجها هو إمّا الرغبة، الخاصية بامتياز لجميع الحواس ــ حواس تستجيب للرغبات الشاملة لحاجة ولضرورة شخص ــ أو أنها مشتقة من السمع، في نتاسق مع التقاليد اليهودية وهي أنّ الله نسمعه ولا نراه. (إنّ الاستعارات المتأتية من السمع نادرة جدّا في فلسفة التاريخ والاستثناء الأكثر وضوحا، لدى المحدثين، يتضح في النصوص الأخيرة لهيدغير حيث "يستمع" الأنا المفكر إلى صوت الكائن. إنّ المجهودات المبذولة، في القرون الوسطى، للتوفيق بين تعاليم التوراة والفلسفة الإغريقية توفر البرهان عن انتصار كلّي للحدس أو التأمل لمختلف أشكال السمع، انتصار كان، إن صحّ القول، معلنّا عنه عن طريق فيلون الأسكندري عندما اجتهد، مبكرا، في أن يوفق بين ديانته اليهودية وفلسفته المستلهمة من فلسفة أفلاطون. فهو لم ينس الفرق بين الحقيقة العبرية المتعارف عليها، والرؤية الإغريقية للحقّ، وحوّل الأولى إلى مجرّد مرحلة تحضيرية للثانية، التي تحققت بفضل التدخّل الإلهي الذي غيّر أذني الإنسان إلى عيون، حتى يوفر للمعرفة البشرية كمالا شاملا)(5).

(3) يظهر أنّ أرسطو فكر في هذا الاتجاه في أحد المؤلفات العلمية: "من بين الملكات، فيما يتعلق بالضروريات البسيطة للحياة وفي صلبها، تكون الرؤية هامّة جدّا، ولكن بالنسبة للفكر وبصفة غير مباشرة، فإنّ السمع هو الأكثر أهميّة... فهو يساهم مباشرة في الحكمة. إذ أنّ الخطاب، مصدر المعرفة، لا يكون كذلك إلا لأنّه مسموع؛ ولكنه ليس مسموعا في حدّ ذاته، ولكن بطريقة غير مباشرة، إذ يتكوّن الخطاب من كلمات تكون كلّ واحدة منها رمزا منطقيّا. لذلك فإنّ من بين الأشخاص المحرومين من هذه الحاسة أو تلك منذ الولادة، فإنّ المكفوفين يكونون أكثر ذكاء من الأصمّ والأبكم." الأمر الهام هو أنه لم يعد على ما يظهر يتذكر أنّه كتب هذه النصوص الفلسفية-Aristote, *On sense and sensible Objects*, 437a . 17.

(4) نفس المصدر، ص152.

(5) انظر الفصل الثالث، حول فيلون الإسكندري (وبالخصوص صص. 94-97) من كتاب هانس يوناس *Von der Mythologie zur mystischen Philosophie*, G1954, والجزء الثاني من *Gnosos und sp*ن tantiker Geist, G1934.

وأخيرا، سيبحث إبداء الرأي، في مستوى الاكتشاف الأخير النابع من القدرات الذهنية، وهو ما يعرفه جيّدا كانط، عن اللغة المجازية في اتجاه **الذوق** (فقد وقع في الأصل تصوّر **نقد** ملكة الحكم بمثابة "نقد للذوق")، الأكثر ودّية، والأكثر خصوصية، والأكثر فرديّة للحواس، على عكس الرؤية إلى حدّ ما ومسافتها "النبيلة". ويصير عندئذ المشكل الأساسي **لنقد ملكة الحكم** كيف يمكن للمحاكمات العقلية المعلنة أن تدعي التوافق، مثلما يقومون به فعلا.

ويعدّد يوناس المزايا التي توفرها الرؤية، استعارة موجهة ونمطًا للعقل المفكر. هنالك أوّلا الأمر غير القابل للنقاش الذي لا يجعل أي حسّ آخر يقيم مسافة مضمونة بين الموضوع والشيء؛ والمسافة هي الشرط الأساسي لعمل الرؤية. "إننا نحصل منها على مفهوم الموضوعية، والشيء المختلف في حدّ ذاته عن الشيء الذي يحزنني، وبهذا التمييز تظهر الفكرة الكاملة **للنظرية** والحقيقة النظرية". أضف إلى ذلك، توفر الرؤية "تجربة متعدّدة وغير مجهزة في العصر الحالي" بينما تؤسس الحواس الأخرى، وبالخصوص السمع، "'وحدتها لمثل هذه التجربة' إنطلاقا من سلسلة من الحواس المتدرجة في الزمن". وتوفر الرؤية "حرية الإختيار... المرتبطة ب إلى أنني عندما ابصر، فلا أكون مأخوذا بالشيء المرئي... فهو يتركني وشأني، مثلما أتركه وشأنه"، بينما تؤثر فيّ بقية الحواس مباشرة. وهذا هام بالخصوص بالنسبة للسمع، الخصم الوحيد للرؤية لاحتلال المرتبة الأولى، ولكن يجد نفسه معزولا لأنّه "يقع فرضه على ذات سلبية". وفي السمع، إنّ من يستمع يكون تحت رحمة أحدهم أو رهينة شيء آخر. (ويمكن أن نلاحظ عرضا، أنّ اللغة الألمانية تشتق مجموعة من الكلمات التي تؤكد غياب الحرية، والسمع، والإذعان، والانتماء والعبودية.) ولكن ما يهمّ كثيرا، في إطار حديثنا، هو، مثلما يؤكده يوناس، أنّ الرؤية، عند الضرورة، "تأخذ بعين الاعتبار 'من يُشاهد'" وخلافا للمستمع فإنّ "الحاضر" بالنسبة إليه (لا يمثل) "التجربة الدقيقة للحظة التي تمرّ"،

ولكنها تتحول إلى "بُعد يمكن للأشياء أن تكون في داخله محلّ تأمّل... مثل المدّة ذاتها". "ولذلك فإنّ الرؤية وحدها هي التي توفر القاعدة الحسية يكون الفكر إنطلاقا منها قادرًا على تصوّر أنّ فكرة الخلود، وأنّ ما لا يتغير إطلاقا، هي دوما حاضرة"(6).

لقد لاحظت سابقا بأنّ اللغة، الواسطة الوحيدة التي يمكن بفضلها لما هو خفي أن يصير واضحا في عالم الظواهر، لا تقوم، فعلا، بهذه المهمة بصفة مرضية مثلما تقوم الحواس بمهامها للسيطرة على العالم المرئي، وكنت قد أشرت بأنّه يمكن للمجاز أن يتدارك، بطريقته، هذا التقصير. ليس العلاج دون خطر وليس على الإطلاقا مرضيا. وتعود المجازفة إلى الوفرة المجتاحة التي يوفرها المجاز بالإعتماد على شهادة التجربة الحسية، غير المقدوح فيها. وبذلك، ليس العقل الجدلي الوحيد الذي يستعمل الاستعارات، وإن كان في واقع الأمرغير قادر على تجنبها، ولكنها عندما تجتاح المنطق العلمي، مثلما يريدون القيام به، واستعماله، اعتباطيا، لخلق شهادات مفهومة لصالح نظريات، ليست، في الواقع، إلا مجرّد فرضيات وجب إقامة الدليل ايضا على وجود حقيقتها أم لا. اتبع هانس بلومنبارغ في كتابه *Paradigmen zu einer Metaphorologie*، خطى بعض من الأشكال العادية، من القرون التي سلكها العقل الغربي، للخطاب، مثل مجاز الجبل الجليدي العائم أو الإستعارات المرتبطة بالبحر، وبذلك يكتشف تقريبا بالصدفة كم من علوم تدعي العلم، وهي معاصرة بصفة نموذجية، تريد أن تكون مفهومة بحجة واضحة للمجاز الذي تحتمله عند الشهادة الخائرة المعطيات. إنّ مثاله المتميّز هو مثال نظرية الوعي في علم النفس، حيث نلاحظ في هذه الأخيرة قمة الجبل الجليدي العائم، وهو إشارة بسيطة لكمّ اللاوعي العائم من تحته(7). ليس لأنّ هذه النظرية لم تحصل على بيان فحسب، بل لأنّها، في رأيه، غير قابلة للإثبات

(6) *The Phenomenon of Life*, pp. 136-147. Cf. *Von der Mythologie*, pp. 138-152.

(7) Bonn, 1960, pp. 200 et suiv.

ما إن بلغنا قمّة الجبل الجليدي العائم، ويصير الجزء من اللاوعي وعيا ويفقد كلّ الخصائص المرتبطة بأصله المزعوم. ولكن تكون البيّنة عن مجاز الجبل الجليدي العائم ملزمة إلى درجة أن تتخلى النظرية عن البرهان أو النقاش. ولا توجد هنالك إدانة لاستعمال هذا المجاز إن تفطنا أنّنا أمام جدل حول أمر مجهول ـ مثلما وقع الجدل خلال القرون الماضية حول الإله انطلاقا من عمليات التماثل. والأمر الوحيد المزعج، هو أنّ هذا النوع من الجدل يكون مرفوقا، من البداية إلى النهاية، بنماء فكري يوفّر التناسق المنهجي لكل فرضية في خانة تأويلية، توفّر نفس التماسك، أو بالأحرى تماسك ضيق جدّا وليس نظرية علمية مؤكدة، إذ باعتبارها من التوافقات العقلية الدقيقة، يكون الجدل غير عابئ بالتجربة الفعلية، غير مبال للاستثناءات عن القاعدة.

ويكون من الغواية أن نتصوّر بأنّ الفكر المجازي لا يضمّ أي خطر إلا بالنسبة للعلوم المشتبهة وأنّ التفكير الفلسفي، ما إن لم يدع الحقيقة القابلة للإثبات، فهو لا يجازف بشيء إن استعمل استعارات خاصة به. ولسوء الحظ، ما هنالك من شيء. فالمنظومات الفكرية لكبار الفلاسفة والميتافيزيقيين في الماضي وقعوا في تشابه مضجر مع الهذيان الفكري للعلوم المشتبهة، ولو لم يكن الأمر أنّ كبار الفلاسفة، ابتعدوا بذلك في رباطة جأش عن إخوانهم العاديين، فقد أكدوا بذلك فعليا عن حضور بعض الشيء "الفائق الوصف" وراء الكلمة المكتوبة، وهو أمر يشعرون به بوضوح كلما فكروا دون كتابة، ولكنه على أيّ حال لا يترك مجالا لا للوقوع في مطبّ أو التبليغ للآخرين؛ وفي كلمتين، يريدون أن يظهروا وجود أمر يرفض أن يخضع لتغيير قد يتضح بفضله ويصير في مرتبة الظاهرة. وبالنظر إلى الماضي، يمكننا بسهولة أخذ هذه الآراء المتكررة كمحاولات لتنبيه القارئ بأنّه معرّض إلى خطر الوقوع في خطأ الفهم المحتم : إننا نقدّم له أفكارا ولا معرفة، وعناصر معرفية غير مقدوح فيها تبدّد بعملية الحصول عليها الجهل؛ وترتبط هذه الأفكار قبل كلّ شيء

بأشياء لا تخضع للمعرفة الإنسانية. ولكن ليس للعقل الذي يظلّ بها مهووسا. وعند دراسة هذه المسائل بصفة فعلية، لم يتأخر الفلاسفة عن اكتشاف العديد من المسائل المعروفة جدّا، مثل مجموعة القوانين والبديهيات الفكرية الصارمة ومختلف النظريات المعرفية، فقد تمكنوا بسرعة من ستر عيوب الفرق بين الفكر والمعرفة.

وبينما كان أفلاطون يؤكد أنّ المبدأ الحقيقي، والمنطلق والجوهر الفلسفي هو التعجّب[8]، يرى أرسطو، في الفقرات الأولى من **الميتافيزيقا** ــ وما من أحد قبله لاحظ ذلك ــ في هذا التعجب مجرّد مفاجأة، ووضعية من الحيرة، "ولكن، عند وضع أسئلة على انفسنا وبالتعجب من الظواهر، هو علامة على أنّنا نجهلها"؛ فقد توقف أوّلا انتباهنا، الواقع تحت تأثير المفاجأة، عند الظواهر التي كانت في متناولهم، وبالتوغل خطوة خطوة في هذا السبيل، وجهوا شكوكهم وعنايتهم إلى الظواهر الأكثر أهميّة. وبذلك اهتمّوا بأوجه القمر، وبحركة الشمس والكواكب، وحتى بنشأة الكون"[9]. ويقول: "وإذن، إن كان الأمر يتمثل في تبديد جهلهم، فإنّ البشر يبحثون اقتفاء خطى الفلسفة"، فلم يعد التعجب الافلاطوني بمثابة المبدأ، بل أمسى مجرّد نقطة انطلاق: "يشرع البشر دوما بالتعجّب... ولكن ينتهي بهم الأمر دائما إلى الفكرة المعاكسة؛ بمعنى أننا ننتهي إلى ما هو أحسن... وهذا ما يحدث عندما ندرس الأشياء"[10]. ولكن عندما يتحدّث أرسطو، في إطار مختلف، عن الحقيقة التي ترفض أن تعبر عن نفسها من خلال الخطاب[11]، فقد يُحاذي القول مثل أفلاطون: إنّنا لا نعرف شيئا عن المواضيع التي تشغلني، بما أنّنا لم نكتب شيئا حول هذه المسائل، وأنّه لا

---

(8) *Théétète*, 155d, p. 177.

(9) *La Métaphysique*, t. I, pp. 17-18.

(10) نفس المصدر، صص. 19، 23.

(11) انظر على سبيل المثال *Ethique à Nicomaque*, VI, 8, pp. 292, 296: "إن العقل الحدسي... هو الإدراك الحسي... للأشياء التي لا يمكن أن تكون سوى كذلك او تلك التي لا تضمّ بعض النهاية الممكن بلوغها". (1142a-25-27)، راجع 1143b5.

وجود لأيّ شيء مستقبلا. وإنّ من يكتبون حول ذلك الموضوع لا يعرفون شيئا؛ فهم لا يعرفون حتى ذواتهم. إذ لا يمكن أن نضع كلّ هذا في كلمات، وكأنّه قابل للدرس. وبالتالي، فإنّ كلّ من اكتسب ملكة التفكير الحقيقية ويعرف بالتالي ضعف الكلمات لا يتجرّأ أبدا على ترتيب الأفكار في الخطاب، ولا أن يجمّدها أيضا في شكل صلب مثل الحرف المكتوب[12].

إننا نستمع إلى نفس العبارات، كلمة بكلمة، عندما تنتهي هذه الجملة إلى مقصدها. فقد كتب نيتشه، الذي لا يمكن اتهامه بالأفلاطونية، إليصديقه أوبراك يقول : "لا تدع فلسفتي نفسها أن تتواصل، على الأقلّ في شكل مطبوع"[13]. ويقول في كتابه **ما بعد الخير والشرّ** : "لا نحبّ كثيرا معارفنا ما إن أبلغناها"[14]. ويتحدّث هيدغير عن نفسه، لا عن نيتشه، عندما كتب قائلا : "تتمثل الحدود الذاتية لكلّ مفكر... في أنّ المفكر لا يقدر أبدا أن يقول عن نفسه ما لديه من ذاتي لأنّ لفظ "غير دقيق" تحصل على عزمه انطلاقا ممّا هو دقيق"[15]. ويمكن أن يُضاف إلى هذا بعض ملاحظات فيرغنشتاين الذي ارتكزت بحوثه الفلسفية حول ما لا يقع التعبير عنه ويترجم جهدا، لم يقع أبدا دحضه **للقول** بأنّ "الأفعال قد تكون" : "فالنتائج الفلسفية تتمثل في اكتشاف ...**المنعرجات** التي قام بها الإدراك وهو مسرع لاقتحام اللغة". وهذه الأحاديب هي التي أسميناها في هذا الكتاب "بالحجج الواهية للميتافيزيقا"؛ وهي التي "تمكّننا من فهم قيمة الاكتشاف". أو بالأحرى : "تتضح المشاكل الفلسفية عندما تكون اللغة في يوم إجازة." وتحمل الجملة الألمانية التباسا :يمكن للفعل أن يعبر عن "الحصول على إجازة"، بمعنى التوقف عن النشاط بالنسبة للغة، او ما

(12) *La septième lettre*, 341b-343a, paraphrase.

(13) رسالة بتاريخ 2 جويلية 1885

(14) *Par-delà le bien et le mal*, trad. G. Bianquis, Paris, 1963, nº 160.

(15) *Nietzsche*, trad. P. Klossowski, Paris, 1971, t. II, p. 394.

يمكن التعبير عنه عند "الاحتفاء"، وهذا ما قد يكون العكس. أو أيضا : "إنّ الفلسفة صراع ضدّ افتتان إدراكنا بوسائل من لغتنا." والمؤسف فعلا، أنّ اللغة هي الوحيدة القادرة على إعادة شنّ هذه الحرب(16).

لنعد إلى أفلاطون، الفيلسوف الوحيد المؤثر، حسب علمي، والذي ترك حول هذا الموضوع أمرًا آخر مقارنة للملاحظات الطارئة. ففي **الرسالة** السابعة، كانت انتقداته موجّهة لا ضدّ الكتابة. وهو ما يمثل، بصفة مقتضبة، عملية استعادة للاعتراضات المشار إليها سابقا ضدّ الكتابة في **فيدرا**. وهنالك أوّلا عملية الكتابة التي "ستجعل من أرواحها منسيّة، لأنّه لو اعتمدنا على الكلمة المكتوبة، "فإنّها ستتوقف عن استعمال ذاكرتها". ثانيا، إنّ الكلمات المكتوبة "تكون صامتة وهي مشحونة عظمة" : فهي لا تعرف كيف تعبّر عن ذاتها أو الإجابة عن الأسئلة. وأخيرا، لا يمكن لها اختيار مخاطبها، وقد تسقط في أياد غير أمينة، وسيتجه كلّ خطاب يمنة ويسرة" ؛ "فهو الوحيد القادر، فعلا، لا على الدفاع عن النفس ولا على معاضدتها" ؛ وأحسن ما يمكن قوله، إنّه هنا "لكي يتسلى"، "وبذلك يكون كنز من الذكريات، ويتماثل لنفسه في صورة ما إذا باغ الشيخوخة المنسية" أو بالأحرى "تسلية (نستسمحها) مثل غيرها التي (تتشبع) بمجالس السخرية وبجميع الملذات، حتى وإن كانت بمثابة الإخوة لهذه الأخيرة(17)ولكن في **الرسالة** السابعة، يتعمق أكثر، فهو لا يتحدّث عن **النظريات** غير المكتوبة التي أشارت بها إلينا ملحوظة أرسطو(18)، ولكن لا ينكرها ضمنيّا، عندما يؤطد جهرا بأنّ "هذه الأشياء لا تعبر عن نفسها بالكلمات مثل الأشياء التي نعلمها".

(16) *Investigations philosophiques*, trad. P. Klossowski, Paris, 1961, pp. 165-166.

(17) *Phèdre*, trad. L. Robin, Paris, 1970, pp. 88 et suiv.

(18) *Physique*, 209b15, p. 209.

"يجب الرجوع إلى أفلاطون، إذ إن كان للجميع المكان هو بعض الشيء، فإنّه الوحيد الوحيد الذي حاول قول ما هو".

هذه الكلمات مختلفة عمّا نقرأه في المحاورات (وهو ليس حجة للإعتقاد بأنّ **الرسالة السابعة** هي مزوّرة). ففي كتاب **السياسة** نجد المقطع التالي، في خصوص الأشياء المتشابهات بين ما هو مرئي وما هو خفيّ:

> "هنالك بعض الحقائق التي يكون لها تشابه طبيعي، سهل الكشف عنها، في أشياء تخاطب الحواس، وليس من العسير أن نجعلها مرئية لكلّ من يسعى لتفسير، إن أردنا أن نوفره له دون أن نرتبك بسبب، بكلّ سهولة. ولكن ليس للحقائق العظيمة والثمينة جدّا صورة مختلقة حتى توفر عنها للبشر الحدس الواضح... صور نستعرضها عندما نريد تغذية الروح التي تسألكم... وإذن من الواجب التدرب على التعلم لمنح الأحقية لكلّ شيء؛ ذلك لأنّ الحقائق غير المادية، وهي الأكثر جمالا وعظمة لا يمكن أن تتضح جليّا إلا في الخطاب... ولا في غيره[19].

ففي **فيدرا**، يضع أفلاطون وجها لوجه الكلمة المكوقة والكلمة المكتوبة، الكلمة المنطوقة التي يستغلها "فنّ مناقشة الأشياء بعمق"، هذا الخطاب الحيّ والمتحرك الذي يمكن القول بحق بأنّ الخطاب المكتوب يمثل صورة مضللة[20]إنّ المديح يتجه إلى الفنّ الخطابي الحي لأنّه يعرف اختيار مستمعيه؛ فهو ليس بالعقيم، بل يحتوي على بذرة تنمو منه، لدى مختلف المتلقين، **عقول** مختلفة، كلمات وحجج، حتى تصير البذرة خالدة. ولكن إن اتبعنا في الممارسات الفكرية هذا الحوار مع النفس، فكأنّما "ننقش الكلمات في الروح"؛ "عندئذ تشبه الرّوح كتابا"، ولكن لم يعد كتابا يضمّ كلمات[21]. وبينما نفكر، يتدخل إثر الكاتب فنان ثان، وهو "الرسام" الذي يرسم في الأرواح صورا شبيهة بالكلمات المكتوبة. وهذا ما يحدث "عند التفريق بين النظرة المباشرة أو إحساس آخر، فإنّ الآراء والخطب التي ترافقها، تجعلنا نلاحظ بأيّ وسيلة في ذاتنا تكون صور

---

(19) *Le Politique*, trad. A. Diès, Paris, 1970, p. 47.

(20) *Phèdre*, p. 69 et suiv.

(21) *Philèbe*, 38e-39b, pp. 46-47.

الأشياء المفكّر فيها أو المعبرّ عنها"[22].

يستعرض أفلاطون في الرسالة السابعة بإيجاز كيف يمكن أن يتحقق هذا التغيير المزدوج، وكيف يمكننا أن نتحدّث عن الإدراك الحسي، ثمّ تتحوّل فلسفة الحوار إلى صور مرئية بالنسبة للروح بمفردها. ولدينا أسماء للدلالة عمّا نشاهد، مثل "الدائرة" لشيء مستدير؛ ويُفسّر هذا الاسم في الخطاب "بتعريف للدائرة، والتي تتكوّن من أسماء وأفعال : فيكون الكلّ متساوي البعد عن المركز". وبمثل هذا التعريف، يمكننا إنجاز دوائر، وصور، "نرسمها ونمحيها، والتي نصنعها طورا ونحطمها، بينما الدائرة ذاتها التي يعود إليها الكلّ تكون غريبة عن جميع التقلبات، لأنها مختلفة". فالعلم والفكر يمكناننا من إدراك الدائرة الأساسية، بمعنى ما لكلّ الدائرات من قواسم مشتركة والتي "لا تستقر إطلاقا في الكلمات و في الأشكال الجسمية، ولكن في الأرواح" وهذه الدائرة هي جليّا "من طبيعة أخرى بالمقارنة للدائرة ذاتها"، التي ندركها أوّلا بالعين وفي الطبيعة ومغايرة أيضا من الدائرات التي يقع تصويرها انطلاقا من شرح شفوي. إنّ دائرة الروح يقع إدراكها بالعقل الذي "يقترب منها كثيرا عن طريق قرابة أو تشابه". وهذا الإدراك الداخلي هو الذي يمكن أن نطلق عليه اسم الحقيقة[23].

ندرك الحقيقة البديهية، المؤسسة حسب مبدأ الأشياء التي ندركها بالرؤية عندما نكون مدفوعين بالكلمات، وباتباع التدرج الفكري الإستدلالي، بين التلميذ ومن يقوم بتقديم النظرية بكل وضوح أو في صمت، "بالتدرج ذهابا وإيابا من جهة إلى أخرى"، بحثا عن "الباطل والحقيقي". ولكن تصل النتيجة، فجأة، اعتمادا على فرضية الحدس ولا النتيجة، "إثر أعمال من جميع الأنواع وبكثير من الوقت" عندما "ينبلج

(22) نفس المصدر، 39b-c, p. 47

(23) *La Septième lettre*, 342, pp. 338-339.

نور المعرفة والذكاء"[24]. تتنزّل هذه الحقيقة في حدّ ذاتها إلى ما أبعد من الكلمات؛ ولا يمكن أن نثق في الأسماء التي تصلح لكي تكون نقطة انطلاق للمسار الفكري ـ "ما من شيء يمنع من تسمية (الأشياء) المستقيمة التي نطلق عليها حاليّا كرويّة، وكروية تلك التي نسميها خطوطًا مستقيمة"[25] ـ وتكون الكلمات، والخطاب المعقلن للغة الذي يحاول الشرح، "ضعيفة"؛ فهي لا توفر أبدا إلا "إشارة خفيفة" حتى "تنبجس الحقيقة فجأة في الروح مثل النور الذي يبعث بشرارة راشحة وعندها تنمو بمفردها"[26].

ذكرت مطوّلا البعض من هذه الصفحات للرسالة السابعة لأنّها توفّر لمحات، ما زالت غير موجودة، حول التضاد الممكن بين الحدس - مجاز محرك للحقيقة الفلسفية - والخطاب - الواسطة التي بفضلها يتجلى الفكر: ويوفر الأوّل دوما تجربة متعدّدة ومعاصرة غير معدّة، بينما يكتشف الثاني نفسه بالضرورة من خلال مجموعة من الكلمات والجمل. يتمسك أفلاطون بذاته بالقاعدة القائلة بأنّ الخطاب ليس سوى وسيلة في خدمة الحدس، وظلّ الأمر كذلك كليّا طيلة تاريخ الفلسفة.. وبذلك يؤطد كانط أيضا بأنّ "النمط... الذي تتوق إليه الفكرة... هو الحدس"[27]. وها هو هيدغير يقول: "يتضمن حوار الفلسفة نزعة، ورؤية... وينقصه الوسائل المناسبة للنظرية.... إنّ المعنى الأساسي لجدلية أفلاطون هو التوجّه نحو رؤية، ووحي، لتهيئة الحدس الفطري عن طريق الخطاب... ويظلّ اللوغوس (العقل) يظلّ مرتبطا بالرؤية؛ إن ابتعد الخطاب عن الشهادة التي يوفرها الحدس، فيتحوّل إلى ثرثرة تحجب الرؤية. فالقول منغرس في الرؤية"[28].

---

(24) نفس المصدر 344b، ص341.

(25) نفس المصدر 344b، ص339.

(26) نفس المصدر 344e، ص3.39

(27) *Critique de la raison pure*, p. 53.

(28) أستشهد هنا بأحد الدروس الأولى لهيدغير (1924-1924) حول سفسطائية أفلاطون انطلاقا نقل حرفي.
Voir Cornford sur *Le Sophiste* dqns*Theory of Knozledge* , p. 189 et note 1.

يتعزز تأويل هيدغير بمقطع من فيلبوس لأفلاطون[29] حيث تقع الإشارة مرّة أخرى إلى الحوار الداخلي للأنا مع الذات، ولكن انطلاقا من ابتدائي : "إنّ الرجل الذي يشاهد عن بُعد أشياء دون أن يراها بوضوح يكون مدفوعا، وأنت تتفق مع ذلك، بأنّه يريد تمييز ما يشاهده... ألا يطرح عندئذ على نفسه سؤالا مثل هذا : 'ماذا يكون إذن ما يظهر لي ؟' ويمكن أن يقول وهو يجيب نفسه : 'إنّه إنسان...' وإن كان هنالك شخص معه، مستعملا في شكل كلمات الأفكار الموجهة لرفيقه والتي لا يقولها إلا لنفسه، فإنّه سيتلفظ عاليا بنفس المزاعم... وإن، على العكس، كان منفردًا، فإنّه سيوجه لنفسه هذه الأفكار ويواصل أحيانا طريقه وهو يجترها طويلا في ذاته." وفي هذه الحالة، تكون الحقيقة بيّنة للأعين، وتكون اللفظة والفكرة أصيلة في صورة ما إذا تخضعان إليها وتمتلكانها بترجمتها إلى كلمات؛ وما إن تبتعد الكلمة عنها، مثلا عندما يقع إعادة أفكار وآراء أشخاص آخرين، تصيران غير أصلية أكثر ممّا تكون عليه الصورة مقارنة للأصلية، بالنسبة لأفلاطون.

تمثّل الحواس، من بين خصائص أخرى هامة وهي عدم القدرة أن تترجم من الطرفين ـ لا يمكننا مشاهدة صوت، أو سماع صورة، وهكذا دواليك ـ رغم الحاسة المشتركة تربطها ببعضها البعض، ولهذا السبب فعلا تكون الأولى من بينها. ذكرت سالفا أنّ القديس توما الأكويني حول هذا الموضوع[30] بأنّ هنالك "قوّة وحيدة تشمل كلّ الأشياء بالحواس الخمس". فاللغة، التي تتناسب في ذلك مع الحس المشترك أو التي تجاري أثرها توفر للشيء اسما منفردا؛ وليست هذه الخاصية ذات الصفة الموحّدة العنصر الوحيد الذي يحدّد التواصل بين شخصين ـ فيقع إدراك نفس الشيء من شخصيات مختلفة وقاسمهم المشترك ـ فهو يصلح أيضا إلى تحديد معطى يشمل بصفة مختلفة الحواس الخمس : صلب أو ليّن

---

(29) *Phliébe*, 38c-e, p. 45.

(30) الهامش 61 من الفصل الأوّل

للمس، حلو أو مالح للمذاق، وهاج أو مظلم للرؤية، رنان للأذن بنغمات متباينة. ما من واحدة من هذه المشاعر لا تترك مجالا للوصف بدقة بفضل الكلمات. ليس لحواس المعرفة، والرؤية والسمع، تجانس على الإطلاق مع الكلمات مثل الحواس الخسيسة كالشمّ، والمذاق واللمس. هنالك شيء له نفس رائحة الورد، ونفس المذاق للحساء بالجلبان، ونفس اللمس مع المخمل، وليس المجال للتعمق أكثر. "فالوردة وردة، نقطة إلى السطر."

ليس كلّ هذا فعلا سوى طريقة أخرى لقول الحقيقة، حسب التقاليد الميتافيزيقية التي وقع إدراكها بعبارات مجازية للرؤية، تكون مبدئيا فائقة الوصف. نعرف، حسب التقاليد العبرية ما يحدث للحقيقة عندما لا تكون الرؤية هي الاستعارة المسيرة، بل السمع (من جوانب قريبة من الفكر اكثر من قربها من الرؤية بما أنّها تقدر على مسايرة تسلسل الأفكار). يمكن أن نسمع إله اليهود، ولا مشاهدته، إلى درجة أن تكون الحقيقة غير مرئية : "لا تنقش الصور أو ما يشبه ما في السماء أو في الأرض". **إنّ صفة اختفاء الحقيقة في الديانة اليهودية لها نفس القيمة البديهية من خصائصها الفائقة الوصف في الفلسفة الإغريقية** التي أخذت منها كلّ الفلسفة اللاحقة بديهياتها. وبينما تفرض الحقيقة، المستساغة إنطلاقا من السمع، الطاعة، المعتبرة قياسا للرؤية، فإنّها ترتكز على البداهة الجبارة التي تجبرنا على قبول هوية الشيء الماثل أمام أعيننا؛ فقد تمكنت الميتافيزيقا، "العلم المخيف" الذي "يدرس الكائن ككائن[31] تمكن من اكتشاف حقيقة "تجبر النشر بالضرورة في حدّ ذاتها"[32]، لأنّها على يقين حتى من مقاومة التناقض خلافا لما تمليه التجربة المرئية. ذلك لأنّه ما من خطاب، حتى وإن كان جدليّا بالمعنى السقراطي- الأرسطي، أو منطقي ومستجديا قواعد قائمة للوصول إلى نتائج إنطلاقا من مقدمات منطقية معترف بها، أو بلاغية أيضا ومقنعة فهي لا تساوي أبدًا اليقين العادي، لا جدال فيها والمسلّم بها

(31) *Métaphysique*, 1003 à 1021, p. 171.

(32) نفس المصدر، 10 948b، ص175.

للشاهد المرئي. "فماذا سيكون إذن ما يتضح لي ؟... إنّه رجل". هذا المثال الأمثل "للتناغم بين المعرفة وشيئها[33]"، التي تظلّ، حتى بالنسبة لكانط، تعريفا للحقيقة دون منازع. ولكن يعلم كانط جيّدا "بأنّنا لا نستطيع تعريف أي مقياس كوني للحقيقة... ذلك متناقض في حدّ ذاته"[34]. لا تحتاج الحقيقة، كبديهة في حدّ ذاتها، إلى معايير؛ فهي بالذات المعيار، الحكم الأعلى لكلّ ما يمكن ان يصل فيما بعد. وبذلك يوضح هيدغير بالعبارات التالية تحليله للمفهوم التقليدي للحقيقة في كتاب **الذات والزمن** : "لنفترض أنّ أحدهم، والظهر إلى الحائط، يعلن هذا الحكم الحقيقي : 'إنّ اللوحة الموضوعة على الجدار مائلة.' يصير هذا الإعلان جليّا بحكم أنّ صاحبه، عندما يلتفت، يشاهد اللوحة المعلقة مائلة"[35] .

إن الصعوبات التي أظهرها "العلم المرعب" للميتافيزيقا منذ نشأتها يمكن تلخيصها في التوتر الطبيعي بين **النظرية والمنطق**، بين رؤية واستدلال بالكلمات ــ سواء في شكل "جدلي" أو على العكس في شكل "قياس"، بمعنى حسب ما نختاره لتتبيان الأشياء، وخاصة الآراء، باستعمال الكلمات، أو بجمعها في خطاب تكون فيه الحقيقة مرتهنة لمقدمة أوّلية متحصل عليها بالحدس **والعقل** القابل للخطأ بما أنّه لا ينجم عن الكلمات[36]. إن كانت الفلسفة أمّ العلوم، فهي في حدّ ذاتها علم الأصول ومبادئ العلم، التي تصير عندئذ مبحث ميتافيزيقة أرسطو، ولا تترك مجالا للإستنتاج وتتمثل للعقل في شكل حدس بديهي.

ليس "نبل" الحس فحسب هو الأكثر تأقلما مع المعرفة الذي يشير إلى الرؤية باعتبارها مجازًا توجيهيّا للفلسفة ــ وفي نفس الوقت، حدس كمثال للحقيقة ــ بل أنّ الفكرة القديمة جدّا التي كان البحث عن معاني

(33) Saint Thomas d'Aquin, *De Veritate*, question I, art. 1

(34) *Critique de la raison pure*, p. 81.

(35) *L'Etre et le Temps*, p. 262.

(36) *Organon, Les secondes analytiques*, trad. Jean Tricot, Paris, 1970, p. 246.

الفلسفة شبيها بالبحث المعرف لرجل المخابر. وعند هذا الحدّ، من الضروري التذكير بالتزييف الغريب الذي ارتكبه أرسطو، في الفصل الأوّل من **الميتافيزيقا**، إزاء تأكيد افلاطون القائل بأنّ عملية التعجب هي نقطة الإنطلاق لكلّ الفلسفة. ولكن تماثل الحقيقة مع المعنى هو بالطبع سابق لأوانه أيضا. ذلك لأننا نحصل على المعرفة بالبحث عمّا اعتدنا تسميته الحقيقة، والشكل الأسمى لحقيقة المعرفة هو الحدس. فعندما نسأل الظواهر مثلما تتقدّم للحواس تبدأ المعرفة، وإن رغب عندئذ الباحث التعمق واكتشاف الأسباب من النتائج الظاهرية، فإنّ هدفه النهائي هو إظهار ما يتستر خلف مساحات بسيطة. ويظل الأمر حقيقيا بالنسبة للآلات الميكانيكية الأكثر تعقيدا، وقع وضعها لمعاينة ما هو محتجب عن العين المجرّدة. وفي نهاية المطاف، فإنّ كلّ نظرية علمية مؤكدة بشهادة الحواس ــ تمامًا مثل المنظومة العادية التي استعرتها من هيدغير. فالتوتر بين الرؤية والخطاب، الذي أشرت إليه، لا يدخل في عين الاعتبار هاهنا؛ فإلى هذا الحدّ، مثلما هو الشأن في المثل المذكور، تترجم اللغة الرؤية بشكل مرضيّ جدّا (ويكون الأمر مغايرا إن كان من المفترض أن يعبر صاحب اللوحة المرسومة عن طريق الكلمات، وليس بسبب وضعية اللوحة على الجدار) إنّ ما يجعلنا نقدر على استبدال الكلمات الموجودة برموز رياضية تبيّن جيّدا الظواهر الغامضة التي تعزلها الآلات، رغم أنفها نوعًا ما، هي برهانٌ على الفاعلية المرموقة للإستعارات المرئية، عندما يتعلق الأمر أن يكون واضحا ما لم يحتاج إليه أن تكون اللغة وسيلة.

ولكن تحتاج الفكرة، على عكس الانشطة المعرفية التي تستعملها كوسيلة، إلى الخطاب ليس للقول عاليا وللتعبير فقط؛ فهو بالنسبة إليها ضروري لكي تتحرّك. وبما أنّ الخطاب يتكوّن بالتعاقب من جمل، لا يمكن للفكرة أن تنفتح على الحدس؛ ولا يمكنها أن تتأكد بأي بديهة كانت نعتبرها في صمت. وإن تمكنت الفكرة، الموجهة بالاستعارة القديمة للرؤية، والتي تحتقر نفسها ووظيفتها، من جمع "الحقيقة" كمقابل لثمن

نشاطها، فإنّها حقيقة غير قابلة للوصف إلا مبدئيا. "هل من الغريب أن يرى الفلاسفة أحيانا أنّ الأشياء تنسحب من أمامهم كلما ادعوا احتضانها، مثل الأطفال الصغار الذين يريدون القبض على الدخان بغلق الكفّ[37]؟" يصف برغسون، آخر الفلاسفة الذين يعتقدون بثبات في "الحدس"، بكلّ دقّة ما يحدث في الواقع لمفكري نفس المدرسة. وسبب إخفاقهم هو ببساطة أنّ شيئا معبّرًا عنه بالكلمات لا يمكنه أبدا أن يبلغ جمود شيء مجرد التأمل البسيط. ومقارنة للشيء محلّ تأمل، فإنّ المعنى المعبر عنه ومحلّ جدل يكون متملصا؛ إن رغب الفيلسوف مشاهدته وإخماده، فإنّه "يختفي"[38].

منذ برغسون، أصبحت الفلسفة قليلا ما تلجأ إلى الاستعارة المرئية، ولا يمثل هذا مفاجأة بما أنّ العناية والاهتمام توجها كليّا من التامل إلى الخطاب، من **العقل إلى الشعارات**. فجعل هذا التحوّل من مقياس الحقيقة وفاق بين المعرفة وموضوعها ـ المصممة على أنّها مشابهة لما يتموقع بين الرؤية والشيء محل مشاهدة ـ في نفس الشكل والفكرة، حيث يكون نموذجها الأساسي هو مبدأ عدم التناقض، والوفاء للنفس التي يرى أيضا فيها كانط مجرّد "شرط سلبي للحقيقة". ولكن حظوته وفائدته لا تتجاوز تلك المعايير الضرورية للحقيقة (بعيدا عن حقل المعرفة التحليلية)"[39]. لم يختف المجاز المرئي التقليدي إطلاقا لدى البعض من الفلاسفة المعاصرين الذي ظلوا متمسكين، بطريقة جدّ عرضية ومترنحة، إلى الفرضيات التقليدية للميتافيزيقا، لدى هيدغير، وفلتار بنيامين، بل ظلّ، إن صحّ القول، متقلصا : فبالنسبة لفلتار بنيامين، تمرّ الحقيقة خلسة؛ ويعتبر هيدغير لحظة الإلهام مثل "البرق"، ويعوّضها في النهاية بمجاز مختلف تماما، "مجموعة أجراس الصمت". فمن وجهة النظر القديمة، تكون هذه

(37) Bergson, *Œuvres*, Paris, 1963, *La pensée et le mouvant*, p. 146.

(38) نفس المصد والصفحة

(39) *Critique de la raison pure*, p. 158.

الاستعارة المقاربة الأكثر حصافة للإلهام المتأتي من التأمل الصامت. ذلك إن كان المجاز الذي يؤدي إلى غاية وقمّة المسار الفكري مستعارا الآن من حاسة السمع، فليس له أي شأن مع الاستماع لسلسلة متماسكة من الأصوات، أي نغم على سبيل المثال، ولكن يتماشى، مرّة أخرى، مع وضعية عقلية جامدة وبمحض القابلية. وبما أنّ الفكرة، وهو الحوار الصامت للأنا مع الذات، هو محض نشاط للعقل متحالفا مع الجمود التام للجسم ـ "لست أبدا حيويّا عندما لا أقوم بشيء" (كاتون) ـ فإنّ الصعوبات التي تثيرها الاستعارات المتأتيّة من السمع تكون هامّة جدّا مقارنة بالاستعارة المرئية. (يتحدّث برغسون، الذي ما زال متمسكا بالاستعارة الحدسية لبلوغ مثالية الحقيقة، عن "الميزة الأساسية الفعالة للحدس في الميتافيزيقا"[40]، دون التفطن إلى التناقض بين هدوء التأمل وأي نشاط، حتى نقول عنيفًا). ويصف ارسطو من جهته "النشاط الفلسفي، **بالطاقة**"، مثل النشاط المكتمل ودون عوائق تحمي (لهذا السبب بالذات) النفس اللطيفة من الملذات"[41].

وبمعنى آخر، يظهر أنّ المشكل الأساسي، عند هذا الحدّ، في صورة أنّ الفكرة ذاتها ـ حيث تكون اللغة مجازية بالتمام والتي يرتبط الإطار التصوّري بفنّ الاستعارة الذي يرمم الفجوة بين المرئي والمخفي، بين عالم الظواهر والأنا المفكر ـ فلا توجد هنالك استعارة تستطيع أن توضح بصفة معقولة هذا النشاط النوعي للفكر، حيث يكون الموضوع الخفي والداخلي مرتبطًا بالمخفيات في العالم. وتبلغ جميع الاستعارات المستعارة من الحواس دون عناء، بمجرّد أنّ الحواس تتمحور، قبل كلّ شيء، حول المعرفة، وبالتالي لها نهاية من خارج ذاتها إن اعتبرناها بمثابة الأنشطة؛ فهي ليست ب**الطاقة**، الغاية في حدّ ذاتها، ولكن وسيلة تمكن من معرفة العالم ومواجهته.

(40) Bergson, *Œuvres*, p. 1416.

(41) *Protreptikos*, B87.

يكون الفكر "خارج النظام" لأنّ البحث عن المعنى لا ينتج أي نتيجة نهائية تتواجد إثر النشاط وتحتفظ على معنى عندما تنتهي. وهذا يعني أنّ التعجب الذي يتحدّث عنه أرسطو، رغم أنّه جليّ بالنسبة للأنا المفكر، هو تحديدا فائق الوصف. إنّ الاستعارة الوحيدة الملائمة لحياة العقل هي الشعور بأننا على قيد الحياة. **فدون نفس الحياة، يكون الجسم البشري جثمانا؛ وعندما يكون العقل محروما من الفكر يكون ميتا.** "إنّ عملية الذكاء (**الطاقة** التي تمتلك غايتها) هو الحياة"[42]. إنّ القانون الملازم للفعل، المتسامح أزليا من قبل إله وحيد، ومن قبل الإنسان من حين إلى آخر، في فترات يكون فيها متساويا مع الآلهة، هو قانون "الحركة الدائمة الذي هو حركة دائرية[43]" - وهو الوحيد الذي ليست له نهاية، وأنّ نتائجه لا تولّد شيئا. والفكرة الغريبة بأنّ المسار الفكري الحقيقي، بمعنى الدوران في حلقة مفرغة - وهو التبرير المنتصر في سلطة الفلسفة بالاستدلال الدائري - الذي لم يجعل الفلاسفة ولا المؤولين لأرسطو، وهذا غريب، يضطربون - ربما جزئيا بسبب التفسير الخاطئ **للعقل والنظرية**، بينما "المعرفة"، المعرفة التي تبلغ دوما الهدف وتؤدي إلى نتيجة نهائية[44] إن كان الفكر مسارا للمعرفة، فإنه يصف حركة مستقيمة، انطلاقا من البحث عن موضوعه، ومنتهيا بمعرفة هذا الأخير. أمّا الحركة الدائرية لأرسطو، المرفوقة بمجاز الحياة، فإنها تشير إلى البحث عن المعنى الذي يتماشى بالنسبة للإنسان، هذا الكائن المفكر، في موازاة مع الحياة ولا ينتهي إلا بالوفاة. فالحركة الدائرية هي مجاز مأخوذ من دورة الحياة التي، وإن كانت تسير من الولادة إلى الوفاة فهي لا تدور في شكل دائري ما دام الإنسان على قيد الحياة. اتضح بأنّ هذا الصنيع للتجربة الأساسية للأنا المفكر

(42) *Métaphysique*, 1072b 27, p. 683.

(43) *Ibid.*, 1072a 21.

(44) تكثر التفاسير الخاطئة في *Aristote* de W. D. Ross, New York, Meridian Books, 1959 ولكن نبارك أنفسنا بعدم وجودها في الترجمة لكتاب *La Métaphysique* in *The Basic Works of Aristotle*, d. Richard McKeon.

دامغة لكي يقوم مفكرون آخرون بتبني فكرة الحركة الدائرية، حتى وإن كانت متناقضة بصفة جلية مع فرضيتهم التقليدية القائلة بأنّ الحقيقة هي نتيجة للفكر، وأنّ "المعرفة الجدلية" لهيغل موجودة فعلا[45]. وإننا نفاجئ هيغل وهو يقول، دون أن يشير إلى أرسطو، بأنّ "الفلسفة تشكل دائرة... فهي سلسلة غير معلقة في الهواء، وهي ليست أيضا بداية مباشرة، ولكنها **تكوّن دائرة منغلقة على نفسها**." (نحن الذين نؤكد)[46]. ونجد نفس الفكرة في نهاية كتاب "ما هي الميتافيزيقا؟"، حيث يعلن بذلك هيدغير السؤال الأساسي للميتافيزيقا: "لماذا، بصفة إجمالية، هنالك الكائن عوضا عن العدم؟" - وهو أوّل سؤال للفكرة، إن أردنا، ولكن في نفس الوقت سؤال "يجلب لنا باستمرار اضطرابات هذه الوضعية المتأرجحة"[47].

ولكن، لا تتجاهل هذه الاستعارات، رغم أنها تتوافق مع منهجية الفكر الجدلي، غير المتمحور على المعرفة تجاربها الأساسية للأنا المفكر، بما أنها غير مرتبطة بالمقدرة المعرفية، تظلّ بغرابة خاوية ولا يعيد أرسطو استعمالها في أي موقع آخر - باستثناء عندما يؤكد أن نكون على قيد الحياة تكون هنالك طاقة، بمعنى القيام بنشاط تقع ممارسته لنفسه[48]. خاصة وأنّ الاستعارة ترفض، بكلّ وضوح، الإجابة على ما هو حتمي: "لماذا نفكر؟" بما أنّ السؤال "لماذا نحيا؟" ليس له إجابة.

ففي كتاب **تحقيقات فلسفية** لفيتغانشتاين (الذي ألفه إثر اعترافه بعبثية محاولته السابقة في كتاب *Tractatus logico-philosophicus* لتأويل اللغة، ومن هناك الفكر، باعتباره "صورة للواقع" - "إنّ الاقتراح صورة للواقع. والاقتراح هو تغيير لموقع الواقع مثلما نفكر فيه[49]"، نجد فيها لعبة بسيطة

---

(45) *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, p. 22.

(46) *Principes de la philosophie du droit*, trad. R. Derathé, Paris, 1975.

(47) *Questions I*, trad. H. Corbin *e al*, Paris, 1968, "Qu'est-ce que la métaphysique", p. 72.

(48) *Ethique à Nicomaque*, 1175a 12.

(49) *Tractatus logico-philosophicus*, p. 46, 401.

مفيدة، يمكن أن تساهم في تصوير هذه الصعوبة. ويتساءل فيتغنشتاين :

= يظهر لي جليا أنّ النظرية الأولية حول اللغة لفيتغنشتاين متجذرة بصلابة في المسلمة القديمة لميتافيزيقا الحقيقة مثل **التطابق بين الحقيقة والفكر**؛ المشكل أن مثل هذا التماثل غير ممكن إلا في شكل حدس، بمعنى الصورة الداخلية التي تستحوذ على شيء مرئي عن طريق الحواس. "فاللوحة المنطقية لأمر" هو حسب فيتغنشتاين "فكرة" (أعتمد على مقدمة برتراند روسل لكتاب **رسالة المنطق الفلسفي** في طبعته الثنائية اللغة، باريس، **1961**، ص XII .) هي مناقضة في العبارات، إلا إذا ما جعلنا من "الصورة" تعبيرا مجازيا. أكيد انه توجد "علاقة داخلية للتماثل بين اللغة والعالم"، ولكن، مهما كانت طبيعة الأمور، فهي ليست بالتأكيد "من التصوّر". وإن كانت كذلك، فإنّ كلّ اقتراح لا يظهر ولا يعيد خطا عرضيا للإدراك الحسي (شيءيشبه شجرة ولكن تتضح أنّه إنسان عندما ننظر إليه عن قرب) قد يكون حقيقيّا؛ ولكن، يمكن أن أتقدّم بكثير من الأشياء حول "حدث" تكون لها معان، دون أن تكون بالضرورة حقيقية : "تدور الشمس حول الأرض" أو "في سبتمبر 1939ن اجتاحت بولندا ألمانيا" - فالمثال الأول خاطأ والثاني أكذوبة. ويوجد، من جهة أخرى، عروض غير مقبولة مبدئيا، مثل "المثلث يضحك، المذكور في النص، وهو ليس بالخاطئ ولا بالحقيقي، ولكن مجرد من معنى. فالمرجعية اللغوية الداخلية الوحيدة للفرضيات هي الحس واللاحس.

وأمام هذه الصعوبات العويصة والعامل بأنّ فيتغنشتاين نفسه سيتبرأ فيما بعد من نظريته حول الفرضيات-اللوحات، فليس دون أهمية النظر كيف ساورت عقله. يظهر لي أنّ هنالك روايتين. فقد قام "بقراءة دورية حيث هنالك صورة لتسلسل ممكن لمخلف حيثيات حادث. استعملت الصورة كفرضية، بمعنى وصف لوضعية ممكنة. فهي تمتلك هذه المهمة بفضل تطابق بين مختلف أجزائها وعناصر الحقيقة. بقول في سرّه أولا أنّه في مقدورنا قلب التماثل والقول بأنّ الفرضية تخدم الصورة، بمقتضى تماثل مشابه بين أجزائها والعالم. فالطريقة التي يقع بها تنسيق أجزاء المقترح - هيكله - تصف عملية ترتيبية ممكنة لعناصر من الحقيقة (أنظر «Biographical Sketch» de G. H. von Wrigth, in *Ludwig Wittgenstein : a Memoir* de Norman Malcolm, Londres, 1958, pp. 7-8).. العمل القطعي، عند هذا الحدّ، هو أنّه لم ينطلق من الحقيقة، ولكن بإعادة البناء البياني لشيء هو خاضع من قبل إلى مسار فكري، بمعنى آخر كانت لها نقطة انطلاق صورة للفكرة. يظهر أنّ هنالك فكرة في **الاستقصاءات الفلسفية** (663) تدحض هذه النظرية : "إن قلت: 'إني كنت أتحدّث عنه'، فمن المتأكد أن صورة قد داهمت عقلي.. ولكن وكأنّها صورة لرواية. ويكون من المستحيل أحيانا الجزم عن أي شيء كان حول هذه الصورة بمفردها؛ فعندما نعرف الرواية يمكننا فهم معنى الصورة".

والرواية الثانية لأصل نظرية الفرضيات-اللوحات تكمن في تأليف *Tractatus logico-philosophique* في حدّ ذاته وتظهر أيضا أكثر منطقية. ففيتغنشتاين الذي عوّض نظريته الأولى بنظرية التلاعب اللغوي، قد يكون تأثر بلعبة أخرى، كانت موضة في مجتمع عصره، وهي اللوحات الحية : كانت القاعدة بأن نستشف الفرضية التي تعبر عنها اللوحة الحيّة، =

"لماذا يفكر الإنسان؟ ولأيّ هدف؟... إذن يفكر الإنسان لأنّ الفكر أظهر جدارته؟ ولأنّه يرى أنّه من المفيد أن نفكر؟" ويكون الأمر وكأننا نتساءل : هل أنّه يمكن أبناءه من المتعليمن لأنّه اتضح له أنّ التعليم مجد؟" ولكن يجب الإقرار بأنّنا "نفكر **أحيانا** بأنّ ذلك اظهر جدارته، غير أنّ الكلمة المائلة توحي بأن الأمر يكون كذلك "أحيانا". وعندئذ "كيف يمكننا أن نجد : **لماذا** يفكر (الإنسان)؟" فيجيب عن ذلك : "عندما نلغي السؤال "لماذا" يمكن أن نلاحظ أوّلا **الأحداث** الهامة، التي تؤدي بنا، فيما بعد، في أبحاثنا إلى إجابات[50] وفي هذا الجهد المتعمّد لتوضيح "لماذا نحن نفكر؟"، أتناول السؤال التالي : ما الذي يدفعنا إلى التفكير؟" .

= المتكوّنة من عدّة أشخاص "يمثل الاسم شيئا، وآخر آخر، ويتناضدان. وبهذه الطريقة، تقدم المجموعة كلها - مثل اللوحة الحية - وضعية"؛ وفي الواقع، من المفترض أن تعني مقترحا معينا.

وضعت هذه التفاصيل لأبيّن معنى الأسلوب الفكري لدي فيتغنشتاين. فهي تقدر على المساعدة على فهم "فيما بعد، ما لفلسفته من محير... فهي جدّ تنقيطية" و"لا توفر صورة عامة". (أنظر التحليل الجيد في David Pears, *Ludwig Wittgenstein*, New York, 1970, pp. 4 et suiv.) ويضم *Tractatus* بدوره من البدء ملاحظة طارئة، كان فيها المؤلف قادرا انطلاقا منها على صياغة نظرية متماسكة، حتى يتحاشى ملاحظات طارئة أخرى، وتسمح له تأليف كتاب متناسق. ورغم النقص الواضح لما هو ضبابي فإن كتاب *Tractatus* غير منقوص. ويُظهر فعلا كتاب *Investigations* كيف يعمل هذا الفكر الذي لا يكل، عندما لا يكون، عرضيا موجها بفرضية واحدة، مثلا تلك "التي من الواجب وجود شيء مشترك بين بنية الجملة وبنية الفعل" (يطلق روسل، مصدر مذكور، هذا عن جدارة "الطرح الأساسي لنظرية فيتغنشتاين"). إنّ السمة الواضحة لكتاب *Investigations philosophiques* هو ضيق النفس : وكأنما أحدهم حقق "توقف للتفكير" المنصهر في الفكر، إلى درجة أن يجمد جميع المسار ويوقف كلّ تسلسل فكري بأن يطويه على نفسه.

(50) *Investigations philosophiques*, pp. 263-264.

III

ما الذي يجعلنا نفكر؟

14
مسلمات ما قبل الفلسفة للفلسفة الإغريقية

لا يبحث السؤال "ما الذي يجعلنا نفكر؟" لا عن الأسباب ولا النوايا. ودون أن نجادل حاجة الإنسان للتفكير، فإنّه ينطلق من فرضية أنّ النشاط الفكري يتموقع ضمن هذه **الطاقات** التي، مثل ممارسة الناي، تجد غايتها في ذاتها ولا تترك في العالم أي نتيجة خارجية ملموسة. ويمكننا تحديد اللحظة التي تظهر فيها هذه الحاجة، بحكم أنّ اللغة موجودة، إضافة إلى كلّ ما نعرفه عن فترة ما قبل الفلسفة والأساطير لمؤلفين مجهولين يسمح لنا، دون الوقوع في الخطأ، إلى التصوّر أنّه معاصر لظهور الإنسان على الأرض. غير أنّ ما يمكن تحديده زمنيًا، هو بدايات الميتافيزيقا والفلسفة، ومن السهل أن نطلق اسمًا للإجابات المطروحة الاسئلة على مختلف مراحل التاريخ. وتعتمد الإجابة التي وفرها الإغريق، جزئيا، على الاعتقاد الراسخ لدى جميع مفكريهم بأنّ الفلسفة تجعل الأموات قادرين على ملاحقة المنطقة القريبة من الأشياء الخالدة وأن نحصل بذلك، أو نغذّي بها "الخلود... وهو المبدأ الذي يظل في القسم العلوي من جسمنا[1] وخلال الفترة الزمنية القصيرة التي تخصصها لها، يحوّل النشاط الفلسفي الأموات إلى مخلوقات قريبة من الآلهة، إلى "آلهة

(1) *Timée*, 90c, p. 225.

فانية" بالنسبة لشيشرون. (بما أنّ، منذ القدم، الاشتقاق يؤدي، في عدّة مناسبات، إلى الكلمة المفتاح "**التأمل**" وحتى كلمة "**المسرح**" من "**الإله** المجهول" هي من نفس الأصل[2].) المشكل، هو أنّ إجابة الإغريق تتعارض مع لفظ "الفلسفة" نفسه، وهو الحبّ أو الرغبة في المعرفة، التي من الصعب إسنادها إلى الآلهة؛ فحسب تعبير أفلاطون "لا يوجد إله يهتمّ بالتفلسف، ولا ان تكون له رغبة للحصول على المعرفة (بما أنّه يكتسبها)"[3].

أريد أوّلا التوقف عند مفهوم غريب يترجم فعل **خلّد** الذي لا يمكن لتأثيره على الموضوع الشرعي للميتافيزيقا التقليدية أن يكون مبالغًا فيه. قمت، في فصل سابق، مثلما تذكرون، بتأويل حكمة فيثاغوريس بصيغة إبداء رأي، إبداء رأي الذي، باعتباره ملكة منفصلة، وقع اكتشافه مؤخرا في الفترة المعاصرة، عندما كتب كانط، مدفوعا بالعناية التي أبداها القرن الثامن عشر لظاهرة الذوق والدور الذي يلعبه سواء في العلاقات الاجتماعية والجمالية، **نقد ملكة الحكم على الأشياء**. فمن الوجهة التاريخية، لا يمكننا أن نكتفي بذلك. كان المفهوم البتاغوري للمتفرّج، لاستفاقة الفلسفة الغربية، معنى مغاير وأكثر شمولا. فالفكرة الإغريقية لما هو رباني مرتبطة شديد الارتباط بالموضوع المركزي للحكمة، وبهيمنة التأمل على الفعل. ففي العالم الديني لهوميروس، لا تكون الآلهة متعالية، فهم لا يعيشون في عالم ثان سرمدي، ولكن "يظل سماء البرنْز، مقام الآلهة، ثابتا"[4]. فالبشر والآلهة متشابهون، لهم نفس الخصائص، ويقتبسون أنفاسهم من مصدر واحد؛ فالآلهة الإغريقية، حسب هيرودوتس، لهم نفس جسم الإنسان[5]؛ ولكن رغم أنّ لديهم نفس الطبيعة، يتمتعون، فعلا، ببعض السمو الخاص : وخلافا للقابلين بالموت، لا يخضعون

(2) Voir *Theory and Practice* de Nicolas Lobkowicz.

(3) *Le Banquet*, 204a, p. 56.

(4) Pindare, II, *Néméennes*, trad. A. Puech, Paris, 1958, VIe Néméenne, p. 80.

(5) Hérodote, *Histoires*, trad. Ph.-E. Legrand, Paris, 1964, I, p. 131, 150.

للموت ويعرفون "حياة سهلة". وبتحررهم من مستلزمات الحياة الفانية، يمكن لهم أن يخلدوا إلى دور المتفرّج والنظر من فوق الأولمب إلى الشؤون البشرية، وهي مجرّد تسلية تتوفر لأعينهم. إنّ رغبة آلهة الأولمب لجودة مشهد العالم ـ المغايرة للفكرة التي تتبناها الشعوب الأخرى للمشاغل الربانية: الخلق، وإصدار القوانين، وإقامة المدن وتسييرها ـ هي النزعة التي يتقاسمونها مع إخوتهم البشر الأقل حظًا.

إنّ الرغبة في المشاهدة، وهو أمر سابق (مثلما لاحظناه سابقا) للتعطش للمعرفة، حتى على المستوى النحوي، بالإغريقية، والذي يمثل الموقف الأساسي للإغريق تجاه العالم، هو ما يظهر لي جليًا للمطالبة بحجج. إنّ كلّ ما يظهر، من الطبيعة، والنظام المتناغم للكون، والأشياء الممتأتية من نفسها للذات والأشياء التي "يوفرها" الإنسان "للذات[6]" (وهو تعريف يضعه أفلاطون للفعل في نفس الوقت لما تسديه فضيلة الإنسان في ميدان الشؤون البشرية ـ فكلّ ما يظهر هو إذن هنا، ليكون قبل كلّ شيء مشاهدًا ومحلّ إعجاب. وما كان يدفع البشر إلى التأمل المحض كان لجمال الظواهر فقط، إلى درجة أنّ "أسمى فكرة للخير" كانت تكمن في الجزء الأكثر إشعاعًا للذات[7] ولا يمكن للفضيلة البشرية أن تُقاس لا على أساس خاصية فطرية أو نيّة من يفعل بمقضى نتائج أفعاله ـ ولكن بالنسبة فقط للتنفيذ، هنالك **المظهر** الذي يكون فيه خلال الفعل؛ لقد كانت الفضيلة هي ما نسميه الآن البراعة. يجب، مثل جميع الفنون، على الأعمال البشرية أن "تبرز من استحقاقاتها الباطنية" باستعارة مقولة ماكيافيلي[8]. كان من المفترض أنّ كلّ ما هو موجود، يمثل، قبل كلّ شيء، فرجة مشرفة للآلهة، التي يريد البشر، كتعساء سكان الأولمب، أن يساهموا، بطبيعة الحال، فيها.

(6) *Le Sophiste*, 219b, p. 305.

(7) *La République*, 518c, p. 151.

(8) Machiavel, *Discours*, livre II, introduction.

وبذلك يخص أرسطوالإغريق بـ**المنطق**، ميزة الخطاب العقلاني، ولا البرابرة، ولكنه يعترف لكلّ إنسان بالرغبة للمشاهدة. ويقتصر سكان الكهف لأفلاطون على مشاهدة **الصورة** على الجدار، أمامهم، دون أن ينبسوا ببنت شفة، ودون أن يتمكنوا من الالتفات إلى بعضهم البعض للحديث فيما بين بعضهم البعض، موثوقين كما هم من العنق والأرجل. تتقاسم العامة الشغف الإلهي للمشاهدة. وهو عنصر رباني مأتاه نوعية المشاهد البيتاغوري، وهو أن يتموقع خارج جميع الشؤون البشرية. وكلما استوجب على الإنسان الانشغال بجسمه ولو قليلا، كلما ازداد هذا الإهتمام الرباني وكلما اقترب من نمط حياة الآلهة. أضف إلى ذلك، بما أنّ البشر والآلهة هم من نفس الطبيعة، فإنّ صفة التخلص من الموت، في حدّ ذاته، لا تكون بعيدة تماما عن الموتى؛ إنّ اسم البطل، مصدر الحسد الأزلي، والمكافأة المطلوبة "لأعمال مرموقة ولكلمات جميلة" (هوميروس) يضفي أيضا خلودا محتملا ـ مادة بديلة، أقرّ بأنّها غير مقنعة. وأؤكد بأنّ هذه المكافأة كانت تُمنح للممثل بتكتم من المتفرج إذ قبل أن يهتمّ الفلاسفة بما هو مخفيّ للأبد وبما هو لا يعرف الموت فحسب، ولكنه أزلي فعلا، دون نهاية، وكذلك دون بداية، ودون ولادة ـ فالآلهة الإغريقية، مثلما نراه في **تيوغوني** لهسيود، لا يموت، غير أنّه يولد ـ فقد اهتمّ شعراء ومؤرخون بما يظهر، وبمرور القوت تختفي صفة المرئي من العالم. لذلك تنتج، قبل بدايات الفلسفة، الفكرة بأن يكون خارج ميدان الشؤون البشرية، تتضح بجلاء إن توقفنا لحظة عند المفهوم الذي كان لدى الإغريق عن وظيفة الشعر وحالة الشاعر المنشد.

استعرضنا، في موقع ما، قصيدة مفقودة لبندار. إنه وصف لوليمة زفاف زيوس طلب أثناءه من مجموعة الآلهة إن كان ينقصهم شيئٌ لوضعهم السعيد. فالتمسوا منه عندئذ أن يخلق كائنات إلهية جديدة تستطيع أن تبهرج مآثره الجميلة "بالكلمات والموسيقى". والكائنات الإلهية الجديدة التي فكر

فيها بيدار هم الشعراء[9]، والمنشدون الذين يوجهون البشر نحو الخلود، إذ "أنّ صوت الشعر الجميل يظل دوما رنّانًا، فهو خالد"[10]. وقام أيضا الغناؤون، على الطريقة الهوميرية "بتمجيد المآثر... في أبيات ربانية، لملذّات الخلود"[11]. فلم يكتفوا بأن يردّدوا، بل أصلحوا أيضا ــ فقد أحرق آياكس نفسه خجلا، ولكن هوميروس، أكثر تبصّرًا "كرمه أكثر من أي إنسان". فوقع تمييز بين الشيء المنجز والشيء المُفكر فيه، ولم يعد موضوع الفكرة سهل المنال إلا "للمتفرج" وليس للفاعل.

تظهر هذه النظرية للمنشد مباشرة من هوميروس. فتتنزّل الأبيات الرئيسية عند وصول أوديسيوس إلى بلاط فنيقيا، في وقت كان فيها المنشد، بأمر من الملك، يسليه برواية مستخرجة من حياة أوديسيوس نفسه، تلك المتعلقة بنزاعه مع آخيل : وبالاستماع إليه، غطى أوديسيوس وجهه وبكى، وهو الذي لم يبك من قبل، لا بالتأكيد عندما يحدث ما كان يستمع إلى سرده. ولكن عند سماعه لقصة الرواية فهم منها المعنى. وهوميروس نفسه هو الذي قال : أنشد المنشد للآلهة وللبشر أيضا، ما اشار له به أمنموسيني، التي تحرس الذاكرة. فقد حبته ملهمة الشعر بالخير والشرّ : وحجبت عنه الرؤية ومنحته الغناء المشحون سحرًا.

يجب على بيندار، في القصيد المفقود عن زيوس، ان يؤكد على الجانب الشخصي وكذلك الجانب الموضوعي لتجاربه الفكرية الأوّلية؛ إن وقع حرمان العالم والبشر من الإطراء، فإنّ جمالهم يمرّ مرّ الكرام. فالناس الذين يظهرون في عالم الظواهر في حاجة إلى مشاهدين ومن يأتون كمتفرجين إلى حفلة الحياة مشحونون بأفكار الإعجاب التي سيقع التعبير عنها فيما بعد بالكلمات. قد يكون العالم، دون متفرجين، غير مكتمل؛ والمساهم، بكلّ ما لديه في أشياء معينة ومقيّد بشؤون عاجلة، لايمكنه

(9) Bruno Snell, Pindar's Hymm to Zeus, *op. cit.*, pp. 77-79.

(10) Pindar, *Isthmiques*, trad. A. Puech, Paris, 1961, IV, p. 46.

(11) نفس المصدر، ص46.

مشاهدة كيف كلّ أشياء العالم، واحدة تلو الأخرى، وكلّ الأعمال المنفصلة لمملكة الإنسان، تندمج لخلق تطابق ليس، في حدّ ذاته، من ميدان الإدراك الحسي : قد يظلّ هذا المخفي، المعبّر عنه مرئيّا، إلى ما لا نهاية له منسيّا إن لم يكن هنالك متفرجون يتربصون به، معجبون به، يصححون الروايات، ويضعونها في كلمات.

وحتى نتناول كلّ هذا بلغة تصوّرية : إنّ معنى ما يحدث حقيقة ويظهر عند حدوثه، يتضح عندما يختفي كلّ شيء؛ فالذكرى التي بفضلها يكون حاضرا في الذهن ما هو فعلا غائبٌ ومن الماضي، يكشف عن المعنى في شكل رواية. وليس لمن يكشف مسؤولية مع الظواهر؛ فهو ضرير، في منأى عن المرئي، حتى "يشاهد" المخفي. وما تراه أعينه الضريرة ويضعه في شكل كلمات، هي الرواية، لا الفعل في حدّ ذاته أو من يقوم به، رغم أنّ مجد هذا الأخير يصل إلى أعلى السماوات. عندئذ يقع طرح سؤال خاص بالإغريق : منْ يصير خالدا، هل الذي يفعل أم من يروي؟ أو أيضا : منْ هو مدين للآخر؟ من يعمل تجاه الشاعر، ويجلب له المجد، أو الشاعر تجاه من يفعل وكان أوّلا مجبورا على أداء أعمال جديرة بتذكرها؟ يكفي أن نقرأ الخطاب التأبيني لبريكليس، لدى ثوسيديديس، لنرى بأنّ المسألة تظلّ مفتوحة، وأنّ الإجابة مرتهنة بمن يوفّرها ــ إنسان الفعل أو المتفرّج. يصرّ بريكليس، الرجل السياسي وصديق الفلاسفة، بأنّ عظمة أثينا، المدينة التي أصبحت "للإغريق الدرس الحيّ" (مثله مثل هوميروس الذي كان معلّم كلّ الإغريق) كان كذلك لهذا السبب نفسه بأننا "نحن (الإغريق) لسنا في حاجة لا لهوميروس لكي يمجّدنا ولا لأحد تغويه النبرات في الحين"؛ فقد ترك الأثينيون، لحكم قوّة جدارتهم فقط، "صروحًا خالدة" برّا وبحرًا[12].

إنّ العنصر المميّز للفلسفة الإغريقية هو القطع نهائيا مع المفهوم الذي

(12) Thucydide, *La guerre du Pélopnnèse*, II, trad. J. de Romilly, Paris, 1962, p. 30.

يرى فية بريكليس الحياة السامية والربانية التي قد يحلم بها الفانون. لا أستشهد إلا بأحد معاصريه، أناكساغوراس، الذي كان ايضا صديقا له : سألوه لماذا يكون من الأفضل أن نختار الولادة على أن لا نقوم بها — سؤال يظهر، حسب ملاحظتنا العرضية، أثّر في جميع الإغريق وليس في الفلاسفة والشعراء فقط — فيجيب : "لمشاهدة السماوات فقط وما يوجد بها من نجوم، وشمس، والقمر، وكأنما ما من شيء يستحق أمام أعيننا". وكان أرسطو من نفس الرأي : "يجب أن نتفلسف أو أن نغادر الحياة والرحيل إلى البعيد"[13].

ما يتقاسمه بريكليس مع الفلاسفة، كانت الفكرة، المنتشرة لدى الإغريق، أنّه من واجب كلّ الفانين أن يجتهدوا للخلود، وهو أمر ممكن للقربى بين الآلهة والبشر. أمّا بالنسبة لبقية الكائنات الحيّة، فإنّ الإنسان إله[14]؛ "إنّها طريقة للإله الفاني"، (إن استعملنا ثانية قولة شيشرون)[15] باعتبار أنّ مهمته الأساسية هي النشاط الذي يعوّض صفته كفانية، وبالتالي، تجعله أيضا شبيها بالآلهة، وقريبا منها. ويتمثل الجزء الآخر في الانغماس في الحياة الحيوانية. "هنالك أمر يختاره المتفوقون عن الكلّ : المجد الأزلي للأشياء القابلة للتلف؛ ولكن الغوغاء تجد الشبع على غرار الحيوانات"[16]. إنّ الأمر الهام هو أنّ يونان ما قبل الفلسفة تجعل من البديهة الدافع الوحيد المشرف للإنسان كإنسان وهو البحث عن الخلود : فالفعل الشريف جميل والجدير بالثناء، لا لأنّه ضروري للوطن والمواطنين، ولكن لأنّه يصلح "لضمان مجد غير قابل للتلف طيلة خلود الأزمان"[17]. ومثلما لاحظه ديوتيم لسقراط : "تتصوّر أنت أنّ آلكاستيس

(13) *Protreptikos*, B19 et B110. Cf. *Ethique à Eudème*, 1216a11.

(14) Ibid., B109.

(15) *Des termes extrêmes des biens et des maux*, trad. J. Martha, Paris, 1955, II, XIII, p. 80.

(16) Héraclite, *Fragments*, trad. A. Jannière, Paris, 1977, fragment 29, p. 104.

(17) *Le Banquet*, 208c, p. 64.

قد تكون توفيت لأجل آدمتوس، وأنّ آخيل أراد عند الموت ان يقتفي خطى فطرقل...إن لم يفكرا بذلك التأكد في نفسيهما، مستقبلا، من الذاكرة الخالدة المرتبطة بالامتياز، والذي نحتفظ لهم بها اليوم؟"[18]. وفي مأدبة أفلاطون، كلّ اشكال الحب، مرتبطة، في نهاية الأمر، بالبحث عن الخلود لكلّ الأشياء الفانية.

لا أعرف من هو أوّل إغريقي اكتشف ما يتضمنه خلود الآلهة، المرغوب فيه والمشهور أيضا : إنهم لا يعرفون الموت (من كانوا موجودين للأبد)، ولكنهم ليسوا بالخالدين. "ومثلما يستعرضه بالتفصيل كتاب *Théogonie*، وُلدوا كلهم في يوم : إنّ مدّة حياتهملها بداية في الزمن. إنهم الفلاسفة الذين أدخلوا البداية المطلقة، الذي لم يبدأ بدوره، وهو مصدر دائم وليس مُحدثا من الإحداث. وأوّل من قام بذلك هو دون شك أناكسيمندر[19]، ولكن النتائج هي اكثر وضوحا في شعر برمنيدس[20]. فبالنسبة له، يوجد الكائن إلى الأبد؛ فهو دون ولادة ودائم. وفترة **ما هو موجود**، والذي لا تحدّه لا الحياة ولا الموت، يعوّض ويتجاوز الحيبة الخالدة الخاصة بآلهة الأولمب"[21]. وبمعنى آخر، **الكائن**، مجرّد من الولادة والموت، يحلّ، بالنسبة للفلاسفة، محلّ الخلود العادي لآلهة الأولمب؛ فقد أصبح الكائن الألوهية الحقيقة للفلسفة لأنّه، حسب الأقوال الشهيرة لهراقليطس، "لم يُخلق أيّ إله، لا بأنّ إنسان، ولكنّ النار الأزلية الحية كانت دائما موجودة، وهي موجودة وستظلّ موجدة، تشتعل بتؤدة وتنطفي بمقدار"[22]. لا يمكننا أن نثق في ازلية الآلهة؛ ما ابتدأ ليكون

(18) *Ibid*, 208d, p. 65.

(19) يظهر أنّ اناكسيمندر هو اوّل من شبه الرباني باللانهائي، الذي يكون من طبيعته الوجود إلى مالا نهاية - دون سنّ، خالد، غير قابل للتلف.

(20) Fragment, 8.

(21) Charles H. Kahn, «Le verbe 'être' en grec et le concept d'être», in *Fondations of Language*, vol. II, 1966.

(22) Héraclite, B30, p. 142.

يمكن أن يتوقف عن الوجود ــ ألم يكن الآلهة قبل الأولمب قد ماتوا ودُفنوا ؟ ــ وهذا عيب دوام الآلهة (أكثر بكثير، في نظري، من مجونهم المتكرّر) الذي يجعلهم في احراج شديد للهجومات الشرسة لأفلاطون. لم تكن ديانة هوميروس على الإطلاق **عقيدة** يمكن تغييرها بأخرى؛ "فقد وقع صرع آلهة الأولمب من طرف الفلاسفة"[23]. إن تلقت الألوهية الجديدة والأزلية التي أطلق عليها أيضا هيرقليطس، في المقطع الذي ذكرته، **الفضاء الخارجي** (وليس العالم أو الكون، ولكن النظام والتوافق اللذان يسودان)، إنطلاق من برمينيدس، فإنّ اسم "الكائن" يظهر ناتج، مثلما يقترحه شارل كاهن، عن الدلالة الإضافية **للوقت** التي رسمت منذ القدم هذه الكلمة. هذا حقيقي، ولكن هذا لا يسيل من المنبع، بأنّ "الهئية الدائمة، ملازمة للراديكالية، يزيّن كلّ استعمال للفعل، حتى الاستعمالات الفلسفية"[24].

إن عوّض الكائن آلهة الأولمب، فقد عوّضت الفلسفة الدين. لقد أصبح الفعل الفلسفي "الطريق" الوحيدة الممكنة للتقوى، والخاصية الجديدة للإله الجديد هو أن يكون واحدًا. كان هذا الواحد فعلا إلهًا، وبذلك، فهو مختلف تمامًا عمّا نسمعه عن "الوجود"؛ ونراه عندما يطلق أرسطو اسم "علم اللاهوت" على "فلسفته الأولية". ما يمكن فهمه من ذلك هو نظرية حول الآلهة، ولكن هو ما نسميه فيما بعد ــ في القرن الثامن عشر ــ **أنطولوجيا**.

كان أكبر فائدة للعلم الجديد هو أنّ الإنسان، حتى يحصل على نصيبه من الخلود، لم يرتهن إلى الثروات غير المؤكدة للعاقبة. يستطيع أن يجعلها حقيقية، خلال حياته، دون مساعدة أناس آخرين أو الشعراء الذين يعرفون مسبقا، أنّه باكتساب المجد يجعلون للأزل اسمًا. ولتوخي طريق الخلود الجديدة، من الواجب اختيار مستقرّ من بين الأشياء الموجودة دائما،

---

(23) Snell, op. cit., p. 40.

(24) Kahn, op. cit., p. 260.

والملكة الحالية التي تجعل من هذا ممكنًا يسمى الفكر. إنّ اللفظ مقتبس من هوميروس الذي يرى بأنّ **الفكر** يشمل جميع الأنشطة العقلية، بالإشارة إلى السعة العقلية الخاصة للشخص. فالفكر هو الذي يتماثل والكائن وعندما يؤكد برمينيدس قائلا : نفس الشيء ينذر نفسه للفكر وليكون[25]"، فهو يقول ضمنيّا ما قاله أفلاطون وأرسطو بوضوح : لا يوجد لدى الإنسان شيء يتماشى فعلا مع الرباني لأنّه يسمح له، إن صحّ القول، أن يعيش في محيطه. إنّ هذه الصفة لما هو رباني هي التي تجعل الفكر والكائن متشابهين. وباستعمال **العقل** وبالتموقع عقليا عن بعد عن جميع الأشياء الفانية، يتماثل الإنسان مع ما هو الإلهي. ويمتدّ هذا التماثل بصفة جدّ حرفية. وبما أنّ الكائن إله، فإنّ **العقل**، حسب أرسطو، (الذي يستند إلى هارموتيم الكلاوزوماني أو أناكساغوراس) هو "الإله فينا" و"كلّ حياة فانية تمتلك جزءًا من إله[26] ويقول أفلاطون : "يتفق معظم الحكماء عندما يؤكدون أنّ العقل هو سلطان كوننا[27] ممّا يجعله فوق عموم الكون، مثلما يكون الكائن في مرتبة سامية لغيره. وهذا ما جعل الفلسفة تقرّر أن تباشر، تحت مسؤولياتها الإبحار "إلى ما أبعد من أبواب النهار والليل" (برمنيدس)، إلى ما أبعد من عالم الأموات" "الراغب في أن يصبح ثمينا للآلهة، وإن كان هنالك إنسان في العالم قادر على الخلود، أليس من أتحدث عنه هو الذي يحصل على الإمتياز[28]؟" وفي كلمتين، إنّ الانكباب على ما يسميه أرسطو **النظرية الطاقية**، عملية التأمل الشبيهة بنشاط الإله، تعني "إعادة الشيء خالدا"، أي الحصول على نشاط يخلّد، في حدّ ذاته، "بقدر المستطاع... والقيام بكل شيء للعيش حسب القسم الشريف (فينا)"[29].

(25) Fragment 5, p. 91.

(26) *Protreptikos*, B110.

(27) *Philèbes*, 28c, pp.27-28.

(28) *Le Banquet*, 212a, p.71.

(29) *Ethique à Nicomaque*, trad. J. Tricot, Paris, 1972, p. 513.

ليس من أمر أقلّ أهمية بالنسبة لنا إلا ما لدى الإنسان الخالد والإلهي أن لا يوجد مفعّلا ومركزا على الرباني الكائن خارجه، وهذا ما يعني أنّ موضوع الأفكار يوفر الخلود للفكرة ذاتها. وهذا الموضوع هو دون منازع الأزل، ما كان وما هو وما سيكون ولا يمكن، بالتالي، لا أن يكون مغايرًا لما هو عليه ولا أن لا يكون. وهذا الموضوع الأزلي هو قبل كلّ شيء "ثورات الكون" التي نستطيع اقتفاءها ذهنيّا، ممّا يدل قطعيّا "بأنّنا نبتة لا أرضية فحسب بل سماوية"، مخلوق "تكون ألفته مع السماء" وليس مع الأرض[30] وخلف هذا اليقين، نستشفّ بسهولة التعجب الإبتدائي، الفلسفي في حدّ ذاته. إنّ التعجب هو الذي يدفع بالعالم، في مشروعه "لتبديد الجهل"، والذي جعل أنشتاين يقول أنّ "السرّ الأزلي للعالم (بمعنى الكون) هو أن تكون مفهوما". وهكذا فإنّ الإعداد السابق للنظريات، المساوي لجعل الكون مفهوما، "هو، نوع ما، هروب غير منقطع أمام 'التعجب'"[31] لدينا تقريبا الرغبة أن نقول بأنّ إله العلماء خلق الإنسان في صورته ووضعه على الأرض بوصية وحيدة ومنفردة: الآن، حاول أن تشاهد بنفسك كيف قمنا بكلّ هذا وكيف يعمل.

ومهما يكن من أمر، فقد كانت الفلسفة، بالنسبة للإغريق، "المنفذ للخلود"[32]، وبهذ الصفة تعرف مرحلتين. أوّلا نشاط **العقل** الذي كان تأملا للأزل السرمدي، وفي ذاته، الصامت؛ ثمّ تأتي محاولة ترجمة الرؤية بالكلمات. وهو ما ينعته أرسطو بكلمة *alëtheuein*، كلمة تعني لا فقط ذكر الأشياء مثلما هي في الحقيقة دون تورية شيء، ولكن تنسحب أيضا، باستبعاد كلّ الأشياء الأخرى، على القضايا المربطة بأمور هي، بالضرورة في كلّ عصر، كذلك ولا يمكن أن تكون غير ذلك. فالإنسان كما هو، خلافا لبقية أصناف الحيوانات، ترتيب **للعقل والفكر**: "يأتمر جوهره حسب

---

(30) *Timée*, 90d, a, p. 137.

(31) Jeremy Bernstein, The Secrets of the Old One-II, *The New Yorker*, 13 mars 1973.

(32) Francis McDonald Cornford, *Platon and Parmenide*, New York, 1957, introduction, p. 37.

العقل والفكر"[33]. ومن بين هذين العنصرين، يكون **العقل** وحده هو الذي يسمح له بالمساهمة في الخلود والإلهي، ويتكفل **الفكر** "بقول ما هو موجود" (هيرودوتس)، تلك هي الصفة الخاصة والإنسانية حصريا التي تخدم أيضا "الفكرة الفانية" البسيطة، والآراء أو **المفاهيم** الفنية، لما يحدث في ميدان الشؤون البشرية، ولما "يظهر" دون أن يكون موجودا.

فالفكر، على عكس **العقل**، ليس بالرباني، والوصول إلى خطاب نظرة الفيلسوف ـ حسب القبول الضيق التي يمنحها للفظة ذكر الاشياء ـ يتسبب في صعوبات جمّة؛ فمقياس الخطاب الفلسفي هو "خلق المحاكاة" (في مواجهة للرأي أو **الدوكسا**) أو بعملية اقحام في الألفاظ، بكلّ أمانة ممكنة، الرؤية التي يوفرها لنا **العقل**، وهو الخالي من الخطاب والذي "يشاهد" "مباشرة، دون أن يتدخل الاستدلال البياني"[34]. ليس مقياس موهبة المشاهدة "بالحقيقة"، مثلما يريد قوله فعل ذكر **الأشياء**، المشتق من كلمة (الحقيقة) لدى هوميروس الذي لا يستعمله إلا بمعنى قل لي الأمر دون التستر عليه في نفسك، أو بالأحرى لا تخدعني ـ وكأنّ المهمة العادية للغة كانت فعلا المغالطة. تظل الحقيقة معيار الخطاب، رغم أنّ هذا الأخير، عندما يجب أن يتماثل إلى رؤية **العقل** ويقتدي، نوعًا ما، بها، ويغير من خاصيته. إذ ليس معيار الرؤية سوى خلود الشيء المرئي؛ ويكون العقل متصلا به مباشرة ولكن، "عندما ينجرف الإنسان نحو الشهوة والإنحراف، وعندما يمارس بسعة هاتين العاهتين... يصير من أهل الفناء بأكمله،، بكلّ ما لديه من جهد، ولا يظلّ منه شيئا إلا ما هو فانٍ، نظرا لتنميته لهذا الجزء". ولكن "لو مارس أساسا القدرة على التفكير في الأشياء الفانية، يكون من الضروري على الإطلاق في حدود ما توفره الطبيعة البشرية المساهمة في الخلود ليستمتع به كليًا"[35].

---

(33) *Protreptikos*, B65.

(34) Cornford, *Plato's Theory of Knowledge*, p. 189.

(35) *Timée*, 90c, p. 255.

نحن عموما على اتفاق للاعتراف بأنّ الفلسفة، منذ أرسطو، وهو الميدان الذي يتساءل عن الأشياء القادمة فيما وراء العالم الفيزيائي ويتجاوزه ("حول ما يأتي بعد الفيزياء") وأنّها إغريقية الأصل. وبما أنّها من جذور إغريقية، فقد حدّدت الهدف الأوّلي للإغريق، وهو الخلود الذي يظهر، حتى على مستوى اللغة، طبعيّا لبشر يعتبرون أنفسهم من الفانين، والذي يعتبرون، حسب اعتقاد أرسطو، بأنّ الموت كان "من أعظم كلّ الآلام"، والتي كان فيها النظائر، الإخوة في الدمّ، أولائك الذين "يستلهمون نفسهم من نفس الأمّ" من الآلهة الخالدة. لم تحاول الفلسفة أن تحيد عن هذا الهدف الطبيعي؛ لم تقم إلا بتوفير طريقة أخرى لبلوغه. وباختصار، تبخر الهدف من انهيار وانحطاط الشعب الإغريقي واختفى تمامًا من الفلسفة بظهور المسيحية، ووصول "الكلمة الحسنة" المعلنة للبشر بأنّهم ليسوا من الفانين، وأنّه، على عكس المعتقدات الوثنية السابقة، وأنّ العالم مذموم، ولكن أجسامهم تُبعث بعد الممات. وآخر أثر لدى الإغريق للبحث عن الخلود يوجد في ..... التأمل الصوفي للقرون الوسطى. إنّها صورة دامغة، وسنرى لاحقا أنّها تتناسب فعلا مع تجربة سامية الخصوصية للأنا المفكر.

ولكن، بينما كان يختفي كلّ ما كان يدفع، بقوّة، إلى توخي الفلسفة، ظلّت المباحث الميتافزيقية قائمة وستتواصل، خلال قرون إلى تحديد **أوّليا** الأشياء اللائقة التي نفكر فيها وتلك التي لم تكن كذلك. إنّ ما يظهر من المنبع، بالنسبة لأفلاطون ــ بأنّ المعرفة الخالصة لها موضوع... هذه الحقائق التي تظلّ دائما في نفس الوضع، وفي نفس الطريقة، دون أي اختلاط، أو تلك القريبة منها فيه[36]" ــ ظلت مع تقلبات عديدة، الفرضية الأساسية للفلسفة حتى أواخر مراحل العصر الحديث. كان ما يخصّ الشؤون البشرية مقصيّا، مبدئيا، لأنّه محتمل وجائزا دوما أن يكون

(36) *Philèbe*, 59b, c, pp. 79-89.

مختلفًا. لذلك، حتى عندما جعل هيغل، تحت تأثير الثورة الفرنسية، ــ التي وقع فيها، حسب رأيه تحيين المبادئ الأزلية مثل الحرية والعدالة ــ جعل من التاريخ موضع بحثه، فاضطرّ أن يتبنى الفرضية القائلة بأنّ حركة المجرات والمواضيع الفكرية الشفافة مثل الأعداد لم تكن الوحيدة التي ستخضع لقوانين القلّز للضرورة، ولكن مسيرة الشؤون البشرية هنا تخضع إلى قوانين شبيهة، تلك القائلة بتجسيد الفكر المطلق. وانطلاقا من هذه اللحظة، غاية الفعل الفلسفي لم يعد الخلود، ولكن الضرورة: "ليس للتأمّل الفلسفي شيء آخر سوى استبعاد العرضي"[37].

بقيت المواضيع الميتافيزيقية، الإلهية في الأصل، والأزلي والضروري، في حاجة "للخلود" بفضل المجهود المحقق بالفكر "للمكوث" والبقاء في حظرة الإلهي، مجهود أصبح غير ضروري بنهضة المسيحية وظهور الإيمان الذي عوّض العقل باعتبار رسالة الخلود. وبهذه الطريقة المغايرة، تواصل دور المتفرّج بأن أعتبر بمثابة نمط للحياة أساسا فلسفيّا ومتميزًا.

في فترة ما قبل المسيحية، ثابر هذا المفهوم في المدارس الفلسفية للعصر القديم المتأخر، بينما لم يعد الشعوربالحياة في العالم مثل النعمة، ولا العناية المخصصة للشؤون البشرية مثل التهرّب حيال النشاط الأكثر ألوهية، ولكن بالأحرى بمثابة الخطر ودون ابتهاج. إنّ البقاء على مسافة من السياسة تعني حيازة مكان خارج عن نطاق الاضطرابات ومآسي الشؤون البشرية وتقلباتها المتومة. لم نعد نشاهد المتفرجين الرومانيين على المدارج المصطفة بتدرج حيث يتأملون، على غرار الآلهة، ألعاب العالم؛ فقد كانوا الآن في مامن على الساحل أو في الميناء، ومن هناك، يشاهدون دون التعرّض لأيّ خطر، هيجان الأمواج وارتدادها، عظيمة وطارئة لبحر تحت الرياح. وهذا ما يقوله لوكراس عندما يمجّد فوائد دور المتفرّج: "إنّه

(37) Philosophie der Zeltgeschichte, *Hegel Studienausgabe*, vol. I, p. 291.

لطيف، عندما ترفع الرياح الأمواج في البحر الفسيح، بالحضور على الأرض إلى المحن الفضة للآخرين : لا لأنّ ألم أيّ شخص يكون بالنسبة لنا لذّة عظيمة؛ ولكن من أي آلام نفرّ بأنفسنا هو أمر لطيف(38) إنّه لجليّ أنّه، في هذا المقطع، يندثر تماما البعد الفلسفي لدور المتفرّج ــ فالنسيان الذي كان نصيب العديد من المفاهيم الإغريقية، عندما وقعوا في أيدي الرومان. وما اختفى، ليس فقط الإمتياز الذي كان للمتفرّج أن يبدي رأيه فيه، مثلما رأيناه لدى كانط، وليس التناقض الأساسي بين التفكير والعمل، ولكن المعرفة، الأكثر حيوية، بأنّ كلّ ما يظهر مجعول للمشاهدة، وأنّ المفهوم نفسه للظاهرة يستوجب متفرّجا وبالتالي بأنّ المشاهدة والنظر هي أنشطة من طراز أوّل.

يعود الفضل لفولتير إلى استنتاج ما أورده لوكراس. إنّ متعة المشاهدة، بالنسبة إليه، ليست سوى فضول متداول : فهو الذي يجلب العامّة لمشاهدة سفينة على أهبة الغرق، ويدفع النّاس للصعود إلى أعلى الشجرة لمشاهدة عرض العارك، أو مشاهدة عملية إعدام. يتقاسم الإنسان، حسب فولتير، هذا الهوى مع القرود وصغار الكلاب. وبمعنى آخر، إن كان لوكراس محقّا وانّ الشغف بالفرجة ليس متأتيًا، لدى الإنسان، إلّا من الذوق المطمئن، بينما لا يمكن لشهية المشاهدة أن تُسند إلا للغريزة اللامعقولة، المجردة من الإدراك الذي يضع في خطر حياة الفرد نفسه. لم يعد الفيلسوف، الذي جعل لوكراس من نفسه ناطقه الرسمي، في حاجة للحضور إلى غرق السفية لكي ينتبه حتى لا يغامر في بحر هائج.

وللأسف، ففي إطار هذا الشكل السطحي، انتقلت في تقاليدنا المسافة "النبيلة" والمفيدة بين المتفرّج وما يشاهده ــ إن تركنا جانبا المرتبة السامية التي يشغلها التأمّل، حيث تختلف الدلالات الإضافية تمامًا، في الفلسفة القروسطية. وتجدر الملاحظة كيف أنّ لوكراس يمثل

(38) Lucrèce, *De la nature*, trad. A. Ernout, Paris, 1955, t. I, p. 70.

المرجع، الواضح والضمني. وهكذا يكتب هاردر، متحدّثا عن الثورة الفرنسية : "يمكننا ملاحظة الثورة الفرنسية، عند الميناء في أمان، وكأنّنا نشاهد عملية غرق لسفينة، في امتداد بحر غير مكترث، إلا إذا ما دفعنا إليه رغم عزيمتنا صدفة محتومة." وغوته، الذي سُئل، إثر معركة يينا، كيف نجا، أجاب مستعملا نفس الصورة : لا يمكن لي أن أتذمّر. كنت مثل الرجل الذي ينظر إلى بحر هائج من فوق صخرة صلبة والذي، بعجزه مساعدة الغارقين، لا تكسّه الأمواج : ولو صدّقنا أحد القدامى، ذلك شعور ليس بالمشمئز"[39].

عندما نصل إلى العصر الحديث، كلما اقتربنا من عهدنا وقلّما استمرت ــ لا أقول في الكتب، ولكن في التجربة اليومية ــ فرضيات ما قبل الفلسفة التي ولّدت فعلا "العلم المخيف" (ماكيون)، المسمى الميتافيزيقا.

(39) استعملت قولات هاردر وغوته للتحليل الهام الذي رأى هانس بلومنبارغ في غرق السفينة، المتفرج "للاستعارات الوجدانية" :

Beobachtungen an Metaphern, in *Archiv für Begriffsgeschiche*, vol. XV, fasc. 2, 1971, pp. 171 et suiv. Pour Herder voir aussi *Briefe zur Befder Humanität, 1972, 17ª lettre ; pour Goethe, Goethes Gespräche, Zurich, Artémis éd., 1949, vol. XXII, nº 725, p. 454 ; pour Voltaire, consulter l'article «curiosité» dans le Dictionnaire philosophique.*

15
إجابة أفلاطون
والأصداء التي أثارتها

يوجد، لا محالة، في الفلسفة الإغريقية، إجابة على السؤال "ما الذي يجعلنا نفكر؟"، إجابة لا دخل لها مع فرضيات ما قبل الفلسفة التي أصبحت هامة بما فيه الكفاية بالنسبة لتاريخ الميتافيزيقا والتي فقدت دون شكّ مبرّرا للوجود منذ زمان. يخص المرء قولة أفلاطون، المذكورة آنفا، أي أنّ اصل الفلسفة هو التعجب وهذه الإجابة، في نظري، ما زالت على الدوام معقولة. ذلك لأنّه لا علاقة لهذا التعجب بالبحث عن الخلود؛ وحتى في التأويل الشهير الذي يطرحه أرسطو للتعجّب (كائن فضولي بسبب جهله، وهي صفة فكرية تبدّد المعرفة) لا يُبرز في أي مكان النشاط المؤدي للخلود، الذي نعرفه في تأليف **الإتيقا** في نيكوماك[1] والذي هو فعلا أفلاطوني. وتأتي ملاحظة أفلاطون عن التعجب دون إنذار (وكلما تذكرت، ليست متناولة ثانية في أي موقع من تأليفه) خلال مناقشة حول نسبية الإدراكات الحسية. عند تحليله لموضوع من "خارج النظام"، يكون المقطع في حدّ ذاته في هذا الوضع نسبيّا مثلما يحدث عادة لدى أفلاطون حيث تكون الجمل الشديدة البلاغة منعزلة بسهولة ومختلة مقارنة بالسياق، خاصة عندما يتوقف المؤلف من الإهتمام به، بعد أن وقع في شرك المجادلات

(1) 1177b27-33, p. 512.

الخاوية، والمنطقية وغيرها، الخصة بعصره، والتيَ نستطيع فعلا القول بأنها تعبر عن فترتها. أخذ تيبتات يقول بأنّه "يتعجب" ـ بالمعنى العادي أنّه "محتار" ـ وعلى هذا يثني عليه سقراط : "هذا الشعور هو فعلا فلسفي : التعجب"، ولا يعود إلى موضوع النقاش. المقطع قصير: "هذا الشعور هو فعلا فلسفي : التعجب". ليس للفلسفة منشأ آخر، ومصدر (هيزيودس) الذي جعل من إيريس (قوس قزح، رسول الآلهة) ابنة ثاوماس (الذي يتعجب) يظهر عليها التناسق مع علم الأنساب"[2]. ومن الوهلة الأولى، يظهر أنّ النصّ يقول ببساطة بأنّ الفلسفة مثلما تتصوّرها المدرسة اليونيةهي سليلة علم الفلك؛ لقد نشأت من الانبهار بمعجزات السماء. ومثل قوس قزح، وهو يوثق بين السماء والأرض، يوفر رسالة للبشر، والفكر أو الفلسفة الت تجيب بالتعجب لابنة من يتعجب، ويربط بين الأرض والسماء.

وبالنظر إلى هذا عن قرب، تضمر هذا الكلمات القليلة الكثير. فكلمة "إيريس"، قوس قزح، نجدها في كتاب كراتيل[3]، حيث يشتقها أفلاطون من فعل قال : "وإيريس، هي أيضا، يظهر من القول وقع اشتقاق اسمها، إذ كانت رسولة"؛أمّا بالنسبة للتعجّب، التي يجرّدها من المعنى العادي حيث يستعمله تييتات، بأن يمنحة نسبا، فهو متواتر لدى هوميروس ومستخرج هو بذاته من أحد العديد من الأفعال الإغريقية التي تريد القول "المشاهدة" بمعنى "التأمّل" : ثيستاي مصدر تعرضنا إليه في لفظ المتفرّج لدى بيتاغوريس. ولدى هوميروس، يكون هذا التأمّل المصبوغ بالتعجب مخصصا عموما للبشر الذين يظهر لهم إله؛ ونستعمله أيضا، كنعت، في تعبير مثل : أنت أيها الجميل ! ــ أي الذي يستحق الدهشة التعجبية التي نخصّ بها عامة الآلهة، وإنسان شبيه بالآلهة. أضف إلى ذلك، تتمتع الآلهة التي تظهر للبشر بخاصية : فهي ترتدي اللباس العادي للبشرية، وأنّ

---

(2) *Théétète*, 155d, p. 177.

(3) *Cratyle*, 408b, trad. L. Méridier, Paris, 1969, p. 87.

الوحيدين الذين يقتربون منهم يتحققون منهم بأنّهم آلهة. وليس هذا التعجب المعتبر إجابة بموضوع يستطيع الإنسان أن يثيره في ذاته؛ فالتعجب **تفخيم**، نحتمله، ولا نقوم فيه بالمبادرة؛ ولدى هوميروس، فإنّ الإله هو الذي يفعل، وعلى الإنسان تحمّل ظهوره، التي لا يمكن تجنبها.

وبمعنى آخر، ما يثير إعجاب البشر هو أمر عادي والحال أنّه عادة مخفيّ، وأمر مجبورون **على مشاهدته بإعجاب**. ليس الإعجاب، منطلق الفكر، الأمر الذي يشغل البال، ويجعلك مُباغتًا أو حائرا؛ فهو يتضمن الإكبار. يتأكد ما يثير إعجابنا أو يتدعّم بفضل الإنبهار المتفجر في الخطاب، وهي موهبة إيريس، قوس قزح، المبعوثة من السماء. ويتخذ الخطاب عندئذ شكل الثناء، وتمجيد لا لظاهرة مؤثرة جدّا، أو جملة أشياء الكون، ولكن النظام المتناغم الذي يضمّه، نظام خفيّ في حدّ ذاته، ولكن يستشفه على أيّ حال عالم الظواهر. "فالظواهر هي الشكل المرئي للأشياء الخفية "[4] حسب أناكساغور. تبدأ الفلسفة بالوعي لهذا النظام المتناغم **للكون**، خفيّ، يظهر للقلب المرئي العادي، كأنّما أصبح شفافا. يندهش الفيلسوف أمام التناغم الخفيّ الذي "يكون، حسب هيرقليتس، أحسن من التناغم المرئي[5] هنالك عبارة أخرى تشير مبكرًا إلى الخفي وسط الظواهر هي **الفيزيس**، السليقة، التي تضمّ، لدى الإغريق كلّ ما ليس مصنوعا من الإنسان أو مبتكرًا من عامل إلهي، ولكنه وُلد من تلقاء نفسه؛ "فالسليقة، بالنسبة لهيرقليتس، يحبّ التخفي[6]"، بمعنى خلف الظواهر.

اعتمدت على هيراقليتس، بمثابة الشرح، لأنّ أفلاطون نفسه لا يوضح موضوع استغرابه الإعجابي. ولا يقول أيضا كيف سيتغيّر انبهاره إلى هذا الحوار الذي هو فكر. فلدى هيراقليتس، يكون **اللوغوس** على الأقل موحى به، والإطار التالي : أبولون، "السيد الذي يوجد بوحيه في

(4) *Anaxagore*, B21a.

(5) Héraclite, B123, p. 150.

(6) Ibid., B123, p. 150.

دالف"، ونستطيع إضافة إله الشعراء، "لا يقول ولا يخفي شيئا، ولكنه يشير[7]"، بمعنى يوفّر إشارات غامضة لا يفهمها إلا من يمسك التلميحات البسيطة. (يستعمل هيدغير في ترجمته في حديثه عن الإله لفظة <u>وينكت</u>). هنالك مقطع ثان له استحضار متين كثير السمو : "إنّ العينين والأذنين من أسوأ شاهد بالنسبة للأشخاص الذين لهم أرواح شريرة[8]"، بمعنى أولائك المحرومون من **العقل** الأولي ـ لدى الإغريق ليس الخطاب فحسب، بل سلطة البرهان الذي من خلاله يتميّزون عن البرابرة. والخلاصة، يؤدي التعجب إلى التفكير بالكلمات؛ فقد استحوذ الخطاب على فعل التجربة المتمثل في التعجب أمام المخفي الجلي من خلال الظواهر ويظهر، فوق ذلك، قويّا لتبديد الأخطاء والأوهام التي تخضع إليها أعضاء المرئي، عينين وأذنين، عندما لا تأتي الفكرة لنجدتها.

وانطلاقا من هذا، من الواجب الوقوع تحت تأثير الحسّ بدل التعجب الذي يعرفه الفيلسوف لا يمكن أن يشمل الخاص، ولكنه دوما يثيره الكلّ الذي، خلافا لجملة الكيانات، لا يبيّن أبدًا. وينشأ التناغم الذي يتحدث عنه هيرقليوس ممّا ترنّ الأضداد صوب الألفة ـ فهو إذن نتيجة لا يمكن لها أن تكون خاصة صوت معيّن. ويكون هذا التناغم منفصلا، نوعًا ما، عن الأصوات التي يثيرها، مثل **المثابر**، الذي "يتألم ولا يتألم إن أطلق عليه اسم زيوس[9]"، "والحمكة... منفصلة عن الكلّ"[10]. وبالعودة إلى الحكمة البيتاغورية، فإنّ جمال اللعب في العالم، معنى والجودة الدالة لكلّ الأشياء الخاصة المتفاعلة في انسجام. ففي حدّ ذاته، ليس بالبيّن إلا لمن ينظر وفي ذهن من تكون الأمثلة والترتيبات الخاصة موحّدة بصفة غير مرئية.

---

(7) Ibid., B93, p. 116.

(8) Ibid., B107, p. 163.

(9) Ibid., B107, p. 163.

(10) Ibid., B32, p. 105.

إنطلاقا من برمنيد، الكائن هو العبارة المفتاح التي نشير بها إلى كلّ ما هو خفي وغير مدرك بالحواس، ضمنيّا واضحٌ في كلّ ما يظهر ــ ظاهريا العبارة الأكثر خلوّاً والعامة، والأكثر تجردًا من معنى لمفرداتنا. فقد وقع التعرّض لما يحدث للإنسان الذي يرتدّ فجأة ويعي بالتواجد المجتاح للكائن في عالم الظواهر، بصفة جلية، خلال آلاف السنين بعد أن اكتشفته الفلسفة الإغريقية. إنّ التحوّل هو نسبيا حديثٌ وبالتالي يؤكد أكثر على الأحاسيس الشخصية والذاتية لايقوم به النصّ، ممّا يجعله ربّما مقنعا كثيرًا للأذنين المحنكتين في علم النفس. كتب كولريدج يقول :

> هل سموْت بفكرك إلى غاية اعتبار الوجود في ذاته وبذاته، باعتباره مجرد فعل للوجود؟ هل قلت في نفسك، وأنت تفكر في كلماتك، "هذا يكون"، غير مبال، في هذه اللحظة، إن وُجد أمامك إنسان أو زهرة او حبّة رمل، ــ وباختصار، دون العودة إلى تلك أو تلك الطريقة أو الشكل للوجود؟ وإن بلغت فعلا هذه المرحلة، ستشعر بحضور سرّ خفي يشلّ عقلك ذعرًا وانبهارًا. حتى عبارات "لا يوجد شيء" أو "فيما مضي، لم يكن هنالك شيء موجود" هي تناقض في العبارات. هنالك شيء فينا يرفض مثل هذا المقترح للتدفق ووهج نور يتنكر للفعل باسم خلوده الخاص.
>
> عدم الوجود يكون إذن مستحيلا : أن تكون، غير مفهوم. إن تسيطر على هذا الحدس للوجود المطلق، سنفهم أيضا أنّه هو، ولا غيره الذي، في بداية الزمن، يصفع العقول النبيلة، الأخيار من بين البشر، بنوع من الرعب المقدّس. إنّه هو الذي، لأوّل مرّة، جعلهم يستشعرون في ذواتهم بعض الشيء السامي بما لا يوصف لسليقتهم الشخصية[11] .

وقع إعادة اكتشاف، في زماننا، التعجب الأفلاطوني، وهو الصدمة الأوّلية التي أرست تمشي الفيلسوف، اليوم الذي أنهى فيه هيدغير، سنة

(11) *The Friend*, III, 192.

1929، محاضرة بعنوان "ما هي الميتافيزيقا ؟" بجملة كنت ذكرتها : "لماذا، في النهاية، هنالك الموجود عوضا عن العدم" وأطلق على ذلك اسم "السؤال الأساسي للميتافيزيقا"[12].

وقع سابقًا طرح هذا السؤال، وهو التعبير العصري للصدمة التي شعر بها الفيلسوف. ونجدها في "مبادئ الطبيعة والنعمة" للايبنتس : "لماذا هنالك لا محالة شيء من لا شيء !". ذلك لأنّه بفعل "أنّ اللاشيء بسيط جدّا وسهل جدّا مقارنة لأيّ شيء[13]"، يوجد فيها سبب كاف لوجود بعض هذا الشيءن سبب الذي وقع في حدّ ذاته تحديده بشيء آخر. وبمراجعة هذا التسلسل، نصل في النهاية إلى السبب الرئيسي causa sui، شيء هو في حدّ ذاته سبب نفسه، ممّا يفضي بإجابة لايبنتس إلى السبب النهائي، المسمى "إله"، إجابة نجدها سلفا في "المحرّك الثابت" لأرسطو ـ إله الفلاسفة. وقام كانط، فعلا، بإسداء الضربة القاضية بهذا الإله ونعترف بسهولة، حول ما قاله في هذا الموضوع، ما هو سوى إشارة لدى أفلاطون : "الضرورة غير المشروطة" (والمجردة من السبب)، فإنّ تفكيرنا عن السبب والنتيجة "الضروري بالنسبة إلينا، كآخر دعامة لأيّ شيء، هو الهوّة الحقيقية للعقل البشري... لا يمكننا الدفاع عن أنفسنا من هذه الفكرة، ولكن لا نستطيع أيضا، رغم ذلك، تحمّلها، باعتبار أنّ الكائن الذي يمثلنا كأرقى كائن من بين الكائنات الممكنة، يخاطب، نوع ما، نفسه : أنا موجود من الأزل؛ وخارج ذاتي، ما من شيء موجود، **ولكن من أين أنا إذن** ؟ عند هذا الحدّ، كلّ شيء ينهدم فوق رؤوسنا، والكمال **السامي**، بما فيه الوضيع، يرفرف دون سند أمام الفكر الجدلي الذي لا يكلفه شيء بمحق الواحد تلو الآخر دون أي مانع"[14]. ما يثير الاهتمام بصفة عصرية جدًّا، هو أنّ العرض الجديد لما استشعره برمنيد منذ أمد

(12) *Questions*, p. 72.

(13) 1714 n°7.

(14) *Critique de la raison pure*, pp. 436-437.

بعيد، بمعنى. ما يلفت الإنتباه للخاصية المعاصرة، هو أنّ التعريف الجديد لما استشعره برمنيد منذ أمد بعيد، بمعنى أنّ العدم غير مستساغ، **لا توجد**، ورغم أنّه كان في مقدوره التأكيد بأنّ تناقضات العقل جعلته، باجتثاثه من غفوته الدغمائية، يفكر، لما كتب إطلاقا بأنّه عرف هذه الهوّة ـ وهو ما يمثل قفا العملة بالنسبة للتعجب الأفلاطوني ـ كان عليه نفس التأثير.

يستشهد شيلينغ بكانط بمغالاة، وربّما بهذا المقطع الذي جعل في السياق ملاحظة لابنتس دفعت به إلى تكرار "السؤال الأخير" لكلّ فكرة ـ "لماذا، في النهاية، هنالك الموجود عوضا عن العدم"[15]. وهو ما يطلق عليه صفة "السؤال المُحبط"[16]. وقعت الإشارة إلى هذا القنوط الخالص، المتولد عن العقل ذاته، في الكتابات المتأخرة لشيلينغ، والمعنى عن ذلك ضخم، إذ أنّ الفكرة ذاتها تلازمه منذ شبابه، عندما كان ما زال يعتقد أنّه يكفي، لإقصاء العدم، وجود "إثبات قطعي" يُسمى "جوهر روحنا". وبفضله، "نعترف أنّ اللاكائن مستحيل إلى الأبد"، وأنّه ليس بالمعروف ولا المفهوم. وبالنسبة لشيلينغ في كتاباته الأولى، يختفي السؤال القطعي ـ لماذا لا يوجد شيء، ولماذا يوجد بعض الشيء ـ الذي يطرحه الفكر المصاب بالدوران على شفة الهوّة، يختفي إلى الأبد أمام الحدس القائل بأنّ "**الكائن** ضروري، بمعنى (أنّه موجود) بتثبيت الكائن في المعرفة"[17].

يجعلنا كلّ هذا نفترض العودة البسيطة لمفاهيم برمنيد لو لم يشعر شيلينغ بأنّ "عملية طرح فكرة الإله" لوحدها قادرة على أن تضمن هذا الإثبات الذي يمثل بالنسبة إليه "إنكارًا قطعيًا للعدم" : فهو "على يقين بأنّ العقل يرفض دائما العدم، وأنّ العدم ليس شيئا يكون مؤكدا لكي يؤكد على الكلّي وأنّ الله أزلي." لذلك تكون "الإجابة (الوحيدة) الجائزة كليًا

(15) *Werke*, 6. ErgÌnzungsband, éd. M. SchrMunich, 1954, p. 242.

(16) نفس المصدر، ص7.

(17) Voir *System der gesammien Philosophie* (publication posthume) (1804) in sÌmtliche Werke, Abt. I, Stuttgart et Augsbourg, 1860, vol. VI, p. 155.

للسؤال 'لماذا، في النهاية، هنالك الموجود بدلا عن اللاشيء'ليس أي شيء، بل الكلّي أو **الإله**"[18]. يستطيع العقل، دون الاستنجاد بفكرة الأله، المنساقة "بطبيعتها الوحيدة"، "أن تلتمس كائنا يكون موجودا أزليّا"، ولكن، بمواجهة هذه الفكرة الموجودة بطبعها حتى تكون محلّ التماس، تصير، إن صحّ القول، "مصابة بصاعقة، مشلولة، غير قادرة على التحرّك"[19]. لا تصير الصدمة الفلسفية مصحوبة بأيّ رسول، شقيق إيريس، المتمتّع بموهبة الخطابة مثل البرهنة المنطقية وبالإجابة المعقولة؛ ويكون إثبات الذات، المتشبه جليّا بعنصر الإكبار للتعجب الأفلاطوني، في حاجة إلى الإعتقاد في إله - خالق ينقذ العقل البشري من نظرة خاطفة صمّاء ومهتاجة تُلقى في هوّة العدم.

ففي تأليف سارتر **الغثيان**، وهو من أهمّ تآليفه الفلسفية، نكتشف ما يحدث "للسؤال الحتمي" للفكر عندما يقع استبعاد هذا الاعتقاد بصرامة، وعندما يتقلص الفكر البشري كليّا إلى مستوى إمكانياته فقط. يجد بطل الرواية نفسه، وهو ينظر إلى عروق القسطل، منهزما بمعنى فعل وُجد. "ما استشعرت على الإطلاق قبل هذه الأيام الأخيرة معنى "وُجد"... ففي الوقت المألوف يختفي الوجود. فهو هنا، من حولنا، وفينا، فهو **نحن**، ولا يمكننا التفوّه بكلمتين دون الحديث عنه، وفي النهاية، لا نلمسه. ثمّ ها هو، دفعة واحدة... ينبلج الوجود فجأة. لقد فقد هيبته المسالمة باعباره مقولة مجرّدة : فقد كان طينة الأشياء ذاتها... أو بالأحرى، الجذع، وحواجز الحديقة، والمصطبة، والعشب القليل في المرجة، كلّ هذا تبخّر : لم يكن تعدّد الأشياء، وفرديتها سوى مظهر، وبريق." لم تكن ردّة فعل بطل سارتر الإعجاب، ولا حتى الذهول، ولكن الغثيان أمام كثافة الوجود، هذا الكائن المجرّد مما هو متوفروما من فكرة استطاعت، في الحقيقة،

(18) *S*ĭmtliche Werke, Abt. I, vol. VII, p. 174.

(19) Ibid., Abt.II, vol. III, p. 163. Voir aussi *Schelling* de Karl Jaspers, Munich, 1955, pp. 124-130.

بلوغه على الإطلاق ولا حتى إلهامه، وجعله شفافًا : "لا نستطيع حتى التساؤل من أين يظهر هذا، كلّ هذا، ولا كيف يكون أنّ عالمًا موجودا ولا غير." والآن، بما أنّ كلّ انبهار أُزيح، فإنّ فضيحة الكائن هو أن يكون العدم "دون معنى". "لم يوجد قبله شيئا. لا شيء. وهذا هو ما يثيرني : بلا ريب، لا يوجد أيّ سبب كي تتواجد هذه اليرقة السائلة. ولكن لم يكن هنالك مستحيل حتى لا توجد. هذا غير معقول : حتى يقع تصوّر العدم، يجب أن نجد هنا، في صلب العالم، والعيون منفتحة وحيّة... أشعر بقلق أني لا أملك أي وسيلة للفهم. ما من وسيلة. والحال أنّه هنا، في الانتظار، شبيها بالنظرة." إنّه هذا الكائن، المجرّد تماما من الحواس الذي يدفع البطل إلى الصراخ : "أي قذارة ! أي قذارة... ولكنها متمسكة، وهنالك الكثير، أطنان وأطنان من التواجد، بلا نهاية"[20].

ويكون من المستحسن أن نلاحظ في هذا المقطع المتدرج للكائن نحو العدم، المحدّد لا بفقدان التعجب أو الحيرة، ولكن باختفاء الإعجاب والرغبة في الإقرار بالفكر، نهاية الفلسفة، أو على الأقل الفلسفة التي حدّد بها أفلاطون البدايات. بلا ريب أنّ هذا القلب، تجاهل ما انبهرنا به، ليس من الصعب فهمه، ليس لأنّه ينتج عن أحداث أو أفكار ملموسة، ولكن لأنّ الفكر الجدلي في حدّ ذاته، مثلما لاحظه كانط، "لا يشعر بأيّ خسارة" أو أي فائدة للتوجه نحو هذا أو ذلك المظهر للسؤال. ولذلك تعود فكرة الفكر إلى القول "نعم" والتأكيد على الطابع الحدثيّ للوجود البسيط، وتتلاقى، بمتغيرات فعلية، بناصية تاريخ الفلسفة المعاصرة. نجده، بالخصوص، في "القناعة الداخلية" لسبينوزا تجاه مسار تأرجح كلّ ما هو موجودة، في عالم حيث تأكل "الحيتان الضخمة" باستمرار الصغيرة. ويظهر في الكتابات ما قبل النقد لكانط، عندما ينصح الميتافيزيقيين بطرح السؤال أوّلا. "هل من الممكن أن يكون 'اللاشيء' موجودا ؟" والذي قد يؤدي به إلى أنّه لو أنّ

(20) Sartre, *La nausée*, Paris, 1938, pp. 175-186.

"ما من وجود متوفر، لا يوجد شيء يقع التفكير فيه"، فكرة تؤدي، هي بدورها، إلى "مفهوم التواجد الضروري قطعيّا"[21] ــ خاتمة كان قد تنصل منها كانط بسهولة زمن كتاباته النقدية. هنالك ملاحظة وُضعت قبل ذلك بقليل حول الحياة "في أحسن الأحوال" توفر كثيرا من المصالح؛ فقد تبنى مجدّدا الفكرة القديمة المريحة والقائلة : "الكلّ هو من هو أفضل، وكلّ شيء يساعد الكلّ حسن"، ولكن لا يظهر أنّه كان بنفسه مقتنعا بهذا الرسم القديم للميتافيزيقا، إذ ينزلق فجأة : "أصرخ في كلّ المخلوقات... المجد لنا أن نكون !"[22].

هنالك إثبات مشابه، أو بالأحرى ضرورة التوافق بين الفكرة والحقيقة تمثل إحدى الدوافع لأثر هيغل. وهي تهيكل قبول المصير لنيتشه ومفهومه "للرجوع الأزلي" ــ وهو أرقى شكل للقبول الممكن بلوغها[23]" لأنها فعلا تمثل في نفس الوقت "الثقل الرصين".

"وإن كان هنالك... شيطان... يقول لك، "هذه الحياة، مثلما تعيشها... من الواجب عليك أن تعيدها وتعيدها دون انقطاع؛ دون شيء جديد؛... أقلّ ألم، وأقلّ متعة، وأقلّ تفكير، وأقل حسرة... كلّه يُعاد ويعود في نفس الترتيب، متبعا نفس التسلسل القاسي... تنقلب الساعة الرملية الأزلية للحياة دون هوادة، وأنت معها ذرة غبار ملتصقة من بين ذرات الغبار ... ! ألا تتمرغ على الأرض، مصرّ على الأسنان، لاعنا هذا الشيطان؟ إلا إذا ما كنت عشت اللحظة الاستثنائية التي تجيبه فيها : "أنت إله، لم ستمع إبدا إلى قول رباني شبيه ! "... ومثلما يجب أن تحب بنفسك الحياة حتى لا ترغب في شيء آخر سوى هذا اليقين السامي والأزلي"[24].

(21) Über die Deutlichkeit der Grundsätze der naturlichen Theologie und Moral (1764), 4e considération, nº 1, *Werke*, vol. I, pp. 768-769.

(22) Über den Optimismus, *Werke*, vol. 1, p. 594.

(23) *Ecce homo*, trad. J. -C. Hémery, Paris, 1974, "Ainsi parlait Zarathoustra», p. 306.

(24) *Le gai savoir*, livre IV, nº 341, p. 281.

تتنزل أهمية هذه المقاطع في المفهوم الذي يوليه نيتشه الرجوع الأزلي لا في إطار "فكرة" بالمعنى الكانطي لضبط الجدل، ولا فعلا، وهذا مفترض، "لنظرية"، لانتكاسة، إن صحّ القول، عند المفهوم القديم للزمن وحركته الدائرية. إنّها، فعلا، هنالك فكرة بسيطة أو بالأحرى فكرة في حالة تجريبية لها جانبها الواضح مقارنة بالعلاقة الضيقة بين فكرة الكائن وفكرة العدم. فالحاجة للتأكيد الذي نستشعر به هنا لا تتأتى من الإعجاب الذي أبداه الإغريق للانسجام الخفيّ والجمال الذي يرمم اللامتناهي المتعدّد للكائنات المعتبرة فرادى، ولكن عملا بأنّ لا أحد قادر على التفكير في الكائن دون التفكير، في نفس الوقت، في العدم، أو في المعنى دون عبث، وخيلاء، مضاد للمعنى.

يظهر أنّ الخروج من هذه المتاهة، يجب النظر من جانب الحجّة القديمة القائلة بأنه لو استُبْعد الإثبات الأصلي للكائن، ما من شيء من هنالك للتفكير وما من أحد للتفكير؛ وبمعنى آخر، فحتى النشاط للتفكير، دون رأي مسبق عن نموذج للتفكير، يستوجب الوجود. والحال، هذه النتائج المنطقية كليّا ممتلئة خيانة؛ أيّ كان يتشبّث بفكرة "أنّ الحقيقة غير موجودة" لا تكون أبدا مقنعة إن لاحظنا له بأنّ هذا المقترح يتنكر لنفسه. هنالك حلّ وجودي، منطقي ميتافيزيقيّا لهذه الفوضى لدى هيدغير الذي، مثلما رأينا، يبرهن على الدهشة القريبة للتعجب الأفلاطوني القديم عندما يكرّر السؤال: "لماذا، في النهاية، هنالك الموجود ولا العدم؟" فبالنسبة لهيدغير، يمثل **الوجود والعدم**، أساسا شيئا واحدا ونفس الشيء؛ فالكلمات نفسها لها نفس الأصل. هذه هي الإجابة القريبة جدّا من الإعجاب المحيّر لأفلاطون مقارنة لكلّ الإجابات التي حللناها. فلا أصل الكلمة، ولا غياب السجال المنطقي الذي يجعله صعبا. بل المشكل القديم الملازم لأفلاطون، الذي يظهر أنّه واعٍ به والذي استعرضناه في **برمنيدس**.

لو رأينا في الإعجاب التقديري نقطة انطلاق الفلسفة، فلا يوجد مكان للوجود الحدثي لفقدان التناغم، والدمامة وأخيرا الشرّ. ما من حوار

أفلاطوني يتطرق إلى مسألة الشرّ وفي برمنيد فقط يتطرّق أفلاطون إلى النتائج التي لا يستطيع الوجود اليقيني للأشياء القبيحة وللأعمال القبيحة أن تسيطر على نظرية أفكاره. لو أنّ كلّ ما يظهر يساهم بفكرة مرئية فقط في نظر الفكر، ويشدّ هذا الشكل الحقيقة التي هي حقيقته في كهف الشؤون البشرية ـ عالم إدراك الحواس العادية ـ فكل ظاهرة، وليس فقط الأشياء الجميلة، تعود جودتها بأنها ظاهرة إلى هذا الشكل من الكيان الحسي الذي يفسر به التواجد في عالمنا. عندها، يسأل برمنيد، ما القول "في أشياء دون أهمية ودون قيمة"، "شعر، طين، وقذارة" التي لم تثر أبدا إعجاب أي كان؟ لا يبرّر أفلاطون، عندما يتحدّث بلسان سقراط، مثلما نفعله عاديّا فيما بعد، الشرّ والدمامة كأجزاء ضرورية للكلّ والتي لا تظهر قبيحة ودميمة إلا في الآفاق المحدودة للإنسان. وعوضا عن هذا، يجيب سقراط أنّه من العبثي أن تُسند الأفكار إلى هذا النوع من الأشياء ـ "حسب ما نشاهده فيها، وما أعترف به وجودًا" ـ ويطرح فرضية أنّه بالوصول إلى هذا الحدّ، من المستحسن التراجع "خوفا من الضياع والغرق في هوة من الحماقة". (ولكن يلاحظ برمنيد، وهو الشيخ في الحوار: "ما زلت شاب، يا سقراط... ولم تتمكن بعد من فلسفة هذا التأثير الحازم الذي، وأنا أقدّر ذلك، يمتلكك ذات يوم، يوم لا تزدري أيّ شيء من كلّ هذا. عندها، سيكون لك أيضا نظرة لرأي البشر"[25]. ولكن لم يقع حلّ المشكلة ولن يثير أفلاطون المسألة.) ليست نظرية الأفكار هي التي تهمّنا هنا، إن لم يكن في حدود ما يمكننا تبيانه بأنّه بسبب أشياء جميلة فكر أفلاطون في الأفكار، أنّه قد يكون لم يقم بذلك على الإطلاق إن لم يكن محاطا إلا "بأشياء دون أهمية ودون قيمة".

يوجد، وهذا بديهي، فرق أساسي بين البحث عن الأشياء الربانية من قبل أفلاطون وبرمنيد ومحاولات، وهي للوهلة الأولى أقل طموحا،

(25) *Parménide*, trad. A. Diés, Paris, 1923, p. 60.

لصولون وسقراط لتعريف "المقاييس التي لم تقع مشاهدتها أبدًا" ، والتي تحدّد وتربط فيما بينها شؤون البشر؛ والطريقة التي يؤثر بها هذا الفرق على تاريخ الفلسفة، دون خلط مع تاريخ الفكر، عظيم. فالمهمّ، في حديثنا، هو أنّ في الحالتين يتعلق الفكر بأشياء خفية، يُشار إليها، لا محالة، بظواهر (سماء ذات نجوم، فوق رؤوسنا، أو أعمال كبرى وقدر البشر)، وأشياء خفية حاضرة في العالم المرئي، على شاكلة الآلهة الهوميرية، يراها فقط من يقترب منها.

16
إجابة الرومان

كلّما حاولنا فصل وتحليل إحدى المصادر الأساسية للتفكير غير المعرفي، أكدتُ على عناصر الانبهار، والإعجاب والتأكيد التي تبرز، بكلّ قوّة، في الفكر الكانطي وفكر ما قبل الفلسفة الإغريقية والتي يمكننا معرفتها، من عصر إلى عصر، لا في مستوى التأثير، بل في شكل تجربة معاشة، تتكرر العديد المرّات. ولست على يقين أنّ ما كتبته يناهض الفكرة مثلما نعيشها اليوم، ولكنني أعرف جيّدا أنّه مناقض للفكرة التي لدينا الآن.

وقع إعداد المفهوم العادي للفلسفة من قبل الرومان، ورثة اليونان وتحمل بصمة، لا التجربة الرومانية الأصيلة، التي كانت أساسا سياسية (والتي نعثر عليها في شكلها النقيّ لدى فرجيليوس)، بل تجربة القرن الأخير من الجمهورية، وهي لحظة الشؤون العامة بدأت تتلاشى وستصير في النهاية، بعد محاولة إعادة إقرار أغوسطس ملكًا خاصاً لعائلة الإمبراطور. فقد كانت الفلسفة مثلها مثل الفنون والآداب، والشعر وكتابة التاريخ أمرا ندين به، في كلّ زمن، للإغريق؛ وبما أنّ الشأن العام ظلّ سليمًا، فقد رأت روما الثقافة لا محالة بمنظار الشكّ، متساهلة معها وجاعلة منها تسلية نبيلة مخصصة للطبقات المتطوّرة ووسيلة لتجميل المدينة الأبدية. ولكن في فترات الانحطاط، للجمهورية أوّلا، ثمّ الإمبراطورية أصبحت الاهتمامات بهذه الأنواع "جدّيّة" وارتفعت الفلسفة، إن اقتصرنا عليها، رغم الاقتباسات عن الإغريق، إلى مرتبة "العلم"، **علاج الروح**

حسب شيشرون ــ على عكس ما كانت عليه في اليونان[1]. فقد وقع تكليفها بتعليم الناس كيف تتمّ معالجة اليأس بالهروب من العالم بفضل الفكر. وصار شعارها المشهور ــ الذي يوفر الشعور مطروح لمعارضة حيرة الإعجاب لدى أفلاطون ــ لا تتعجب من شيء، ولا تستغرب من شيء[2].

ليست تلك الصورة العادية للفيلسوف، الحكيم الذي لا يمسّه شيء الذي وصلنا من الإرث الروماني؛ فالجملة الشهيرة لهيغل حول علاقات الفلسفة مع الواقع ("فعند الغسق فقط، شرعت بومة مينرفا في التحليق")[3] موصومة في زاوية التجربة الرومانية أكثر منها الإغريقية. فبالنسبة لهيغل، تمثل بومة مينرفا أفلاطون وأرسطو خارجين، إن أردنا القول، من كوارث حرب البيلوبيناز. ليست الفلسفة، ولكن الفلسفة السياسية لأفلاطون وأرسطو هي التي ظهرت من المدينة المنهارة، وهي "شكل من الحياة التي هرمت". وفي خصوص هذه الفلسفة السياسية، لا يمكننا أن نشك إطلاقا في حقيقة الملاحظة القيمة الجريئة لكتاب **الأفكار** لباسكل :

> لا نتصوّر أفلاطون وأرسطو إلا في جلابيب كبيرة فضفاضة. فقد كانا من الثقاة، ومثل الآخرين، ضحوكان مع أصدقائهما؛ وعندما يتسليان بوضع قوانيهما وسياستهما، قاما بذلك وهما يمزحان؛ لقد كان ذلك الجزء الأقل مسحة فلسفية والأقل جدية من حياتهما... وإن كتبا في السياسة، فقد كانا وكأنهما ينظمان مستشفى للمجانين؛ وإن تظاهرا بالحديث عنه و: أنه أمر هام، فإنهما يعرفان المجانين الذين يتحدثان إليهم يعتبرون أنفسهم من الملوك والأباطرة. إنهما يتوغلان في مبادئهم لصياغة جنونهم، بأقل ضرر[4].

ومهما يكن من أمر، فإنّ التأثير الروماني عميق، حتى على فيلسوف

(1) Ciceron, *Tesculanes*, trad. J. Humbert, Paris, 1960, t. II, III, iii. 6, p. 5.

(2) Ibid., III, Xiv, p. 20. Cf. Horace, *Epître,* I, vi, I. Plutarque, dans *De recta ratione*, 13.

(3) Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, p. 45.

(4) *Œuvres complètes de Pascal*, Bruges, 1954; 294, p. 1163.

ميتافيزيقي مثل هيغل، وذلك أكثر وضوحًا في التأليف الأوّل الذي نشره[5]، وهو يستعرض العلاقات بين الفلسفة والواقع : "عندما تمحي قوّة الوحدة من حياة البشر و تحصل التناقضات، وقد فقدت علاقاتها الحيوية وتفاعلها المقابل، على استقلاليتها، عندها تنشأ الضرورة للفلسفة. فمن الشقاق، والتمزق ينبلج الفكر، بمعنى ضرورة إصلاح ذات البيْن. إنّ ما في المفهوم الهغيلي للفلسفة من روماني، هو أنّه ليس الحاجة للعقل هي التي تخلق الفكر، ولكنه يجد أصلا وجوديّا لعدم الرضى ــ التي تمكن هيغل، بحسه القويّ للتاريخ، بسهولة من الميزة الرومانية في الجزء المخصص "للعالم الروماني" لأحد دروسه، المنشورة تحت عنوان **دروس في فلسفة التاريخ**. "ذلك أنّ منظومات العالم، مثل الرواقية والأبيقورية والشكوكية، رغم تناقضها، تصل لا محالة إلى نفس النتيجة، بمعنى جعل الفكر في حدّ ذاته غير مبال تجاه كلّ ما يمثله الواقع"[6]. ما لم يفهمه ظاهريّا، هو إلى أي درجة قام بنفسه بتعميم التجربة الخاصة للرومان : ليس التاريخ الكوني مكانا للنعيم. ففترات السعادة فيها تمثل صفحات بيضاء؛ إذ أنّها فترات وفاق"[7]. هكذا، تكون نقطة انطلاق تفكيك الواقع وشقاق الذي يحلّ، لا محالة، بين الإنسان والعالم، ممّا يبرّر لزوم عالم آخر، أكثر تناغمًا، وأكثر ثراء بالمعاني.

يظهر كلّ هذا منطقي. وكم من مرة، في الواقع، تضطر الحماسة الأولية للفكر تتزامن مع الرغبة للفرار من عالم صار لا يُطاق. أكيد أن تكون هذه الحاجة العنيفة للهروب أقلّ قدما من دهشة الإعجاب. ولكن نبحث عنه دون جدوى، بالتعبير عنه في شكل مفهوم، قبل القرون الطويلة للانحطاط التي بدأت عندما جعل لوكراس وشيشرون من الفلسفة الإغريقية شيئا أساسا رومانيّا ــ بمعنى، إلى جانب عدّة أمور، إجرائية

(5) *Différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling* in *Premières publications de G. W. Hegel*, trad. M. Méry, Paris, 1984, p. 88.

(6) *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, p. 245.

(7) نفس المصدر، ص33.

بالأساس[8]. واقتفاء لهؤلاء الروّاد الذين كانوا يستشعرون البلية ـ "كلّ شيء يتلف شيئا فشيئا ويسير نحو التابوت، منهكًا بطول طريق الحياة" حسب قولة لوكراس[9] ـ استوجب اكثر من مائة سنة حتى يتطوّر هذا التوجه للفكر في اتجاه منظومة فلسفية متناسقة نقريبيّا. إنّ ما وقع مع إيبكتاتس، العبد الإغريقي قد يكون الفكر الأكثر نفاذا عرفه آخر الرواقيين. فبالنسبة إليه، إنّ ما يجب معرفته حتى تكون الحياة مستساغة، ليس في الحقيقة أن نفكر، ولكن "أن يستعمل بدقة مخيلته"، الشيء الوحيد الذي يكون في متناولنا. ما زالت مفرداته اللغوية تضليليّا عادية، ولكن ما يسميه "ملكة التفكير" ليس له أي علاقة **بـالعقل الأولي والعقل** الإغريقي إلا ما يشير إليه كعزيمة، ليس له علاقة **بشاعرية** أرسطو. فهو يصف ملكة التفكير في ذاتها "بالعاقر[10]"؛ ففي نظره، فالشأن الفلسفي هي الحياة الشخصية لكلّ فرد، وهي "فنّ الحياة"[11] التي تلقنها لكلّ شخص، وكيف يتعامل معها في الحياة، مثل فنّ النجّار يلقّن للصانع كيف يستعمل الخشب. وما يُحسب له حساب، ليس "النظرية" المتخذة في المجرّد، ولكن الإستعمال والتطبيق الذي نسوغها؛ التفكير والفهم يمثلان إعدادًا بسيطًا للعمل : "عندما وجدت مترجما جيّدا، لا يبقى لي إلا أن أستعمل المفاهيم التي يشرحها لي ووضعها محلّ تطبيق؛ وهذا الأمر الوحيد الذي يستحق الاحترام؛ إذ إني اكتفيت بشرح هذا الفيلسوف ولا أستحسن إلا هذا ـ **اللوغوس**، البرهنة النطقية، وترتيب الفكر ـ فأنا لست سوى لغوي خالص، عوض أن أكون فيلسوفا"[12].

(8) هذا التغيير بليغ بوجه خاص عندما يكون الاقتباس من الفلسفة اليونانية جليّا، مثلما عندما يؤكد شيشرون بأنّ الإنسان مجبول على **تأمل العالم** ويضيف مباشرة (*De la nature des dieux*, II, XIV, 37) بأنّ ما يعتبره بدرجة سياسيا وأخلاقيّا وليس علميّا، مثل يكون فعله باكون بعد قرون : "لا نتحكم في الطبيعة إلا بطاعتها".

(9) *De la nature*, t. I, p. 114.

(10) Epictète, *Entretiens*, TRAD. J. Souilh2, Paris, 1975, t. 1, p. 154.

(11) *Ibid.*, p. 59.

(12) *Le Manuel* d'Epictète, LXXVII, trad. M. Dacier, Avignon, 1975, p. 73.

وبمعنى آخر، صار الفكر **تقنيا**، سيطرة تقنية وهو جنس خاص من الممكن أن نعتبره متقدّما كثيرا ــ وفي كلّ الظروف فهو الذي تكون الحاجة إليه أكيدة، نظرا إلى أنّنا نكيف حياتنا بما نحصل عليه منه. فهو ليس بالحياة بالمعنى **النظري** أو **السياسي**، بحياة مسخرة لنشاط خاص، ولكن بما يطلق عليه إيبكتاتس اسم "العمل" ــ فعل لا يتحقق بالألفة مع أي كان، لا يغير في شيء إلا أنا، ولا يصير واضحا إلا من خلال **فتور شعور** أو **راحة ضمير** "الحكيم"؛ بمعنى رفضه ردّة الفعل للخير والشر الممكنين اللحاق به. "من الواجب أن أموت. هل سأقوم بذلك إذن وأنا متأوّه؟ يجب أن أودع في السجن. وأن أنتحب أيضا؟' ...سأقيّدك بالسلاسل.' 'ماذا تقول هنا يا رجل؟ إنك تقيّد رجلي' .'سأقطع رأسك' .'متى إذن قلت أني كنت الوحيد الذي لا يقع قطع رأسه'[13]؟" وبديهيّا، ليس الأمر بالتجارب البسيطة للفكر، بل قوّة العزيمة التي تنجرّ. وتمثل القولة: "لا تطلب مني أبدا أن تحدث الأمور مثلما ترغب بها، ولكن ابتغي أن تحدث مثلما تحدث، ولكن ستزدهر على الدوام[14]" خلاصة هذه "الحكمة"؛ إذ "من المستحيل أن يكون ما يحدث مغايرًا لما هو موجود"..

هذا ما سيكون ذا أهمية أساسية عندما نتمسك بظاهرة الإرادة، وهي القدرة الذهنية المختلفة تمامًا، من خصائصها الأساسية، على عكس سلط التفكير، أن لا تستعير صوت التفكير وأن لا تستعير الحجج، بل أوامر فقط، حتى لا تتجه الأوامر لأيّ شيء آخر إلا الفكر، أو بالأحرى الخيال. ذلك أنّه للبقاء في عزلة تامة عن الواقع مثلما يطالب به إيبكتيتيوس، فإنّ الأولوية الممنوحة للموهبة التي تمتلكها الفكرة بجعل الغائب حاضرا، يمرّ من التفكير إلى الخيال؛ ليس لا محالة بمعنى أنّ الطوباوية تتصوّر عالما آخر، مرضية كثيرا؛ فالهدف هو بالأحرى لتدعيم الوضع الأصلي لذهول الفكر إلى أن تختفي الحقيقة كليّا. إن كان الفكر عادة الملكة بجعل حاضر

(13) Epictète, *Entretiens*, t. I, p.8.

(14) *Le Manuel* d'Epictète, pp. 17-18.

ما هو غائبا، فالملكة لدى إيبكتيتوس "لمعالجة الانطباعات مثلما يستوجب" تتمثل في إزالة وتغييب ما هو في الحقيقة حاضر. فكلّ ما يمسّ أساسا الإنسان الذي يعيش في عالم الظواهر، هي "الإنطباعات" التي تحزنه. فمعرفة إن كان يحزن متواجد أو أنّه ليس مجرّد وهم مرتبط من قرار الاعتراف به أم لا كحقيقة.

وفي كلّ مرّة يمكن فهم الفلسفة "كعلم"، يهتمّ بالعقل الخالص باعتباره وعيًا ـ وفي كلّ مرّة نستطيع بالتالي فيها أن نترك مشكل الواقع معلقا، ووضعه فعلا بين قوسين ـ نجد أنفسنا فعلا أمام الموقف القديم للرواقية.

لا ينقص سوى الدافع الأصلي لجعل الفكر مجرّد وسيلة لتحقيق مهمته تحت غمرة سيّد اسمه الإرادة. إنّ العنصر الهام، في حديثنا، هو أنّ ما وُضع من الحقيقة بين قوسين ممكنا، ليس بسبب قوّة الإرادة، ولكن بسبب طبيعة الفكر في حدّ ذاته. وإن أردنا اعتبار إبيكتاتس من بين الفلاسفة، فلأنّه اكتشف بأنّ الوعي يسمح للأنشطة العقلية أن تنقلب على نفسها.

لو أنني أقرّر التركيز، بينما أدرك حسيّا شيئا خارجيّا، على إدراكي الحسي، وعلى عملية المشاهدة أكثر منها على الشيء المرئي، فكأنّما أفتقد الشيء الأصلي، إذ لم يعد لديه مفعول عليّ. ويمكن القول أني غيّرت الموضوع ـ فعوضا عن الشجرة، انشغل الآن فقط بالشجرة المستوعبة، وهو ما يطلق عليه إبيكتاتس "الانطباع". وتتمثل أكبر فائدة هو أن لا أكون مثل الشيء المحسوس الخارج عني: فالشجرة التي أراها في ذاتي، غير مرئية للعالم الخارجي، وكأنها لم تكن على الإطلاق شيئا محسوسا. وأهمّ أمر، هو أنّ "الشجرة المرئية" ليست محل فكرة، ولكن "انطباع". فهي ليست بالشيء الغائب، الذي يتطلب الخزن في الذاكرة بقصد بلوغ مسار التجرّد من الإحساس الذي يجهز الأشياء الفكرية للعمل الفكري، وهي دوما مسبوقة بالتجربة في عالم الظواهر. فالشجرة المُشاهدة هي "في" ذاتي

بما لها من حضور حسي، فالشجرة في حدّ ذاتها محرومة فقط من واقعها، هي صورة وليست فكرة شجرة عند الاقتضاء. إن ما اكتشفته الفلسفة الرواقية هو أن نستعمل الفكر بطريقة لا تصل فيها الحقيقة إلى فكر من يمتلكها، حتى وإن لم يجنح الإنسان إلى الانزواء عن الحقيقة؛ وعوضا من أن يتموقع، فكريا، على مسافة من كلّ ما هو حاضر وقريب، فإنّه يجلب لنفسه كلّ الظواهر ويصبح "وعيه" بديلا مكتملا للعالم الخارجي المتمثل في شكل إنطباع أو صورة.

عند هذه الدرجة يتكبّد الوعي، فعلا، تغييرا جذريّا: لم يعد الوعي الصامت للذات الذي يصاحب كلّ أفعالي وأفكاري ويضمن هويتي، الأمر البسيط أنا-هو-أنا (وليس المجال هنا المغايرة الغريبة التي تتسرب إلى صلب هذه الهوية، والتي سنتطرق إليها لاحقا، نقطة ارتباط خاصة بالنشاط الفكري، بحكم الالتفاف حول نفسها). وبحكم عدم الانشغال بالشيء المتوفر لحواسي (حتى وإن كان هذا الشيء، غير القابل للتغيير في هيكله "الأساسي" يظل حاضرا كشيء مرتبط بالوعي ــ وهو ما يطلق عليه هوسارل "الشيء المتعمّد")، فإنني أتحرّر، كوعي خالص، في شكل كيان جديد كليّا. يمكن أن يستمتع هذا الكيان في العالم باستقلالية والسيادة التامتين ولكن تظلّ، ظاهريّا، متملكة بالعالم، وبالأحرى "بجوهره" الخالص، مجردة من كلّ صفة وجودية، ومن واقعها التي تجزف بالوصول إليّ وتهديدي في ذاتي. لقد أمسيت "أنا لذاتي" بصفة مبالغة، وأجد في ذاتي كلّ ما كان، في الأصل، معتبرا بمثابة حقيقة "غريبة". فليس بمقدار الفكر حتى يتمطط ببشاعة والذي يكون ملجأ، دائم الحضور وحقيقي بجلاء، بعيدا عن الحقيقة.

يظل هذا القوس للحقيقة ــ المتمثل في التخلص منه بمقاربته كمجرد "انطباع" ــ من أكبر الغوايات "للمفكرين المهنيين"، إلى أن تمكن هيغل، وهو من بين عظمائهم، من القيام بعملية التجاوز ووضع فلسفته للفكر في العالم معتمدا على مختلف تجارب الأنا المفكر: وذلك بإعادة تأويل **الأنا**

على شاكلة الوعي، فأقحم كلّ العالم في الوعي، كما لو كان الأمر قبل كلّ شيء ظاهرة عقلية.

إنّ الجدوى، من وجهة نظر فلسفية، من المنهج المتمثل في تحويل وجهة العلم للإنغماس في الذات، لا ريبة فيها. فمن الناحية الوجودية، يُعاب على بارمنيس بأن قال بأنّ الذات وحدها هي التي تظهر في الفكر وتكون شبيهة له. فالمنافي للذات قابل للتفكير، شريطة أن توجه الإرادة تعليمات للعقل. فتكون عندئذ قدرته على التخلي مشوّهة، وتتحوّل إلى قوّة هدم، ويتبنى العدم كلّ خصائص الواقع، إذ أنّه مصدر للانفراج. إنفراج دون واقع، وهذا بديهي؛ فالأمر نفساني فقط، تهدئة من الخوف والجزع. وأجزم بالشك في أي كان ظلّ إلى الأبد سيّدا "لانطباعاته" وهو يتصلى في نحاس الثور لفلاريوس.

كان إيبكتاتس، مثله مثل سنيكا، يعيش في ظلّ نيرون، بمعنى في ظروف صعبة جدّا رغم أنها مختلفة عن سنيكا، إذ لم يكن فعلا مضطهدا. ولكن قبل ذلك بمائة سنة، وخلال القرن الأخير من الجمهورية، اكتشف شيشرون، وهو العارف بالفلسفة الإغريقية، السبيل الواجب اتباعها من قبل العقل حتى يجد الإنسان منفذا خارج العالم. وتيقن أنّ هذا النوع من الأفكار، المتطرفة جدّا والمحكمة الصياغة أكثر من إيبكتاتس، كانت قادرة على توفير السند والطمأنينة في العالم مثلما كان موجودا سابقا (وما زال موجودا فعلا، بصفة نسبية في أيامنا هذه). يتمتع الأساتذة القادرون على تلقين هذا النوع من التفكير بتقدير عظيم في المحافل الأدبية الرومانية: يصف لوكريتيوس أبيقور ــ الذي وجد أخير بعد مائتي سنة من وفاته تلميذا جديرا به ــ "بالإله" لأنّه هو "الأوّل الذي عثر على هذه القاعدة للحياة المسماة اليوم الحكمة، والذي، بعلمه، أنقذ وجودنا من العواصف الكبيرة جدّا، ومن الظلمات العميقة"[15]. ولكن، بما أنّ الهدف الذي نبتغيه، لا

(15) Lucrèce, *op. cit.* t. II, p. 51.

يمثل لوكريتيوس المثال القويم: فهو يؤكد كثيرا على المعرفة أكثر منها عن الفكرة. فالمعرفة المتحصل عليها بالعقل تبدّد الجهل وتقضي بذلك نهائيا على أكبر الآلام ــ وهو الخوف المتأتي من الخرافة الوهمية. وأحسن مثال متطابق يتمثل في تأليف شيشرون الشهير "أحلام شيبيون".

وحتى نفهم إلى أي درجة تميز الفصل الأخير من كتاب **الجمهورية** لشيشرون وكيف أنّ الأفكار التي تضمنها ظهرت غريبة بالنسبة للرومانيين، يجب التذكير بإيجاز بالإطار الذي حاق بتحريرها. لقد وجدت الفلسفة في روما نوعا من الملاذ خلال القرن الأوّل قبل الميلاد، ومن الواجب عليها قبل كلّ شيء، في مجتمع سياسي محض، أن تبرهن على أنّها ضرورية نوعًا ما. لقد وفّر شيشرون إجابته الأولى في **التسكولانيس** Tusculanes: ويتمثل هذا في جعل روما أكثر جمالا وأكثر ثقافة. كانت الفلسفة ممارسة محترمة من بين المثقفين الذين لا يساهمون في الحياة العامة وليس لهم انشغال بمسائل هامة جدّا. لا يمثل الاهتمام بالفلسفة أمرا جوهريّا. فهي لا ترتبط بما هو مقدس: من الواجب بالنسبة للرومان إقامة والمحافظة على أوضاع سياسية تمثل الأنشطة الأكثر قربا من الآلهة. ولم تكن للفلسفة أي علاقة بالخلود: فقد كان الخلود بشريّا وإلهيّا في نفس الوقت، ولكنه ليس خاصا بالأفراد "الذي يرون أنّ الموت ضروريّا، بل وأحيانا محبذًا". ويمثل حتما، بالمفارقة، الخاصية الضرورية للمجموعات البشرية: "عندما خلافا لذلك تكون مدينة على أبواب الزوال، فتندثر، وتضمحلّ، يكون ذلك، وبدرجة مصغرة، بمثابة تلاشي كلّ العالم وانهياره"[16]. فبالنسبة للدول، لا يكون الموت ضروريّا ولا محبذًا؛ فهو ليس على الإطلاق عقوبة، إذ "على الدولة أن تكون قائمة فعلا لكي تستمرّ على الدوام"[17]. ووقع أخذ كلّ ما سبق من التأليف الذي ينتهي بحلم شيبيون ــ وهذا يدلّ على انّ شيشرون، رغم تقدّمه في السنّ ويأسه، لم يغير علنًا رأيه.

(16) *La République*, III, 23, p. 87.

(17) Ibid., III, 23, p. 87.

والخلاصة، ما من شيء، حتى في كتاب **الجمهورية** يجعلنا نستعدّ لحلم شيبيون ــ باستثناء تاوهات الكتاب الخامس : "إنها، فعلا، خطايانا، وليست الصدفة، التي جعلت أن لا يكون لنا منذ أمد طويل الشيء[18]، " حتى وإن حافظنا على لفظ الجمهورية (**السلطة العامة**، وهي أمر الكتاب).

ثمّ يأتي الحلم[19]. ويروي شيبيون الإفريقي، المنتصر على قرطاج، الحلم الذي رآه قبل مدّة قصيرة من القيام بسحق هذه المدينة، فقد شاهد عالمًا آخر حيث التقى أحد أجداده الذي أخبره بأنّه سيهدم قرطاج، وأنذره بأنّه من واجبه، بعد نهب المدينة، أن يعيد **السلطة العمومية** في روما بضمان السلطات العليا للدكتاتور، شريطة تجنب الاغتيال ــ وهو ما لا يستطيعه، مثلما أظهرته الأحداث فيما بعد. (أراد شيشرون القول بأنّه كان في إمكان شيبيون أن ينقذ الجمهورية.) وحتى ينزج على أحسن وجه مهمته ويجد الشجاعة الضرورية، نصحه بأن يصدّق ما يلي : إن من أنقذ **الوطن** هم ضامنون مكانهم في السماء وضامنون لبركات الخلود. "(إذ) لا يوجد فعلا على الأرض إلا أوّل الآلهة، ذلك الذي يدير العالم، ويفضل من بين المجتمعات البشرية، المتماسكة بالقانون، والتي نطلق عليها اسم المُدن... ومن يحكمون هم من السلالة الإلهية والذين يعودون إلى السماء... ويريد القانون أن يكون الرجال المتعاقبون على هذه الأرض يظلون فيها." ما من وعد مسيحي للعيش في عالم آخر مبطنة هنا، فالأمر واضح؛ وإن كان تعدّد رغبات الآلهة ما زال قائما في التقاليد الرومانية، فإننا نعثر على ملاحظة مخيفة : وهي وكأنما، لو حُرم الناس من الوعد بهذا الجزاء، فإنهم سيرفضون أداء ما يستوجبه منهم الشأن العام.

وذلك ما يمكن ــ وهي النقطة الأساسية ــ ترقبه مقابل ذلك من هذا

---

(18) Ibid., V, 1, pp. 99-100.

(19) إنه فعلا مستوحى من أسطورة آر التي تختم كتاب **الجمهورية** لأفلاطون. لمعرفة الإختلافات الواضحة، يجب الرجوع إلى تحاليل الفيلسوف الألماني العظيم ريشارد هاردر، Über Ciceros Somnium Scipionis,, in *Kleine Schriften*, Munich, 1960, pp. 354-395.

العالم، مثلما يخبرنا به السلف شيبيون، لا يكفي لمكافأة المشقة التي نتكبدها. إنّ الأمر متلاشٍ وغير واقعي عندما نتطرق إليه حسب منظور قويم : فمن أعالي السماوات، يدعونا شيبيون إلى النظر إلى الأرض وتظهر له صغيرة جدّا "إلى درجة أنّه حزن بمشاهدة امبراطوريتنا لا تحتل منها سوى نقطة". عندها يقولون له : إن ظهرت الارض صغيرة جدّا، عند رؤيتها من هنا، فانظر دوما إلى السماوات حتى تكون قادرا على ازدراء الشؤون البشرية.

"ما هي الشهرة التي نستطيع جنيها ؟ وما هو المجد الممكن أن تحصل عليه ؟ مثلما تلاحظ، الأرض مسكونة في أماكن قليلة... فأي مجد ننتظره من سكان مشتتين؟... وهؤلاء أيضا الذين يتحدثون عنّا، كم من مدّة سيذكروننا ؟ وماذا يريد المستقبل أيضا أن ينقل (للأجيال) التي ستأتي معلى إثرها اسم كلّ واحد منّا، فثورات الكون، والفيضانات، والحرائق التي تعود باستمرار... لا تسمح بأن نتمكن من الحصول لا أقول المجد الأزلي، ولكن مجد طويل المدى. إن رفعت الأعين، سترى كم أنّ كلّ شيء تافه؛ فالمجد ليس على الإطلاق أزليّا والنسيان يقضي عليه".

ذكرت مطوّلا ماهية هذا المقطع لتوضيح كيف أنّ التفكير المقترح يكون في تناقض واضح مع ما اعتقده وقاله شيشرون بما في ذلك هذا التأليف. لقد أردت في السياق الذي يشغلنا أن أوفر مثالا (وهو مثال من الوزن الثقيل، وربما الأوّل الذي وقع ذكره في تاريخ الأفكار) عن الطريقة التي تريد بها بعض البراهين بأن نفكر في خارج العالم معتمدين على النسبية. فبالنسبة للكون، ليست الأرض سوى نقطة؛ لا يهمّ ما يحدث فيها؟ وفي مواجهة جسامة الزمن، فإنّ القرون لا تمثل سوى لحظات، وينتهي النسيان باحتواء البشر والأشياء؛ لا يهمّ ما يفعله الناس؟ فأمام الموت، المشابهة للكلّ، كلّ ما هو خاص ومتميز يفقد من قيمته؛ إن لم يكن هنالك عالم ما ورائي ــ فبالنسبة لشيشرون، ليست الحياة بعد الموت محلّ عقيدة، بل فرضية أخلاقية ــ وما نقوم به أو نكابده ليس دون أهميّة. فالفكر

هو سلسلة منطقية يسمو إلى نظرة تكون خارج عالم الظواهر وخارج حياة الفرد. فنلجأ للفلسفة لمداراة اخفاقات السياسة، وبصفة عامة، الحياة نفسها.

إنّ انطلاق تقليد سيصل مبتغاه، على المستوى الفلسفي، مع إيبكتاتس ويبلغ اقصاه من الضراوة بعد البعض من القرون الخمسة، عند نهاية الإمبراطورية الرومانية. فقد وقع تأليف كتاب **عزاء الفلسفة** لبوثيوس، وهو أحد الكتب الأكثر شعبية خلال القرون الوسطى ولم يعد حاليا مقروئًا، في ظروف صعبة لم يتوقعها شيشرون أبدا. لقد وجد بوثيوس، النبيل الروماني الدايم النجاح، نفسه في السجن إثر مشاكل وكان يترقب إعدامه. ونظرا للإطار، قمنا بمقاربة مع كتاب **فيدون** ــ وهي مقاربة فعلا غريبة : كان سقراط، بين أصدقائه، إثر محاكمة حيث وقع تمكينه من التكلم بحرية للدفاع عن نفسه، يترقب موتًا عذبة ومستساغة، بينما كان بوثيوس، الملقى في السجن دون الاستماع إليه، وحيدا كليًا بعد إعلان حكم الإعدام فيه إثر محاكمة هزلية، في غيابه، بينما كان عاجزا حتى عن الدفاع عن نفسه، يعلم بأنّه سيعدم في عذاب بطيء وبذيء. ورغم أنه مسيحي، فإنّ الفلسفة وليس الإله أو المسيح هي التي كانت سلواه ؛ والحال أنّه في فترة مهامه الكبرى، كان يشغل "أوقات فراغه" بدراسة وترجمة افلاطون وأرسطو، ويبحث عن سلوى في الأفكار الخاصة بشيشرون والرواقية. وعلى العكس، فإنّه لم يكن سوى مجرّد نسبية في حلم شيبيون يصبح تدميرا عنيفا. "فالفضاءات الشاسعة للخلود" التي نكون مجبرين على تحويل الفكر نحوها تحت تأثير الجبر تؤدي إلى فناء الحقيقة مثلما هي بالنسبة للمتقبلين للموت؛ تقضي النزوات المتكرّرة للثروة على كلّ الملذات، إذ حتى وإن نستمتع بما توفره لك (ثروات، وعزّة، ومجد)، نكون ملاحقين من الخوف بفقدانه. فالخوف ينذر بنهاية كلّ فرحة. كلّ ما نعتقده موجود كلما فكرنا فيه يصبح غير موجود ما إن شرعنا في التفكير فيه ــ هذا ما تقول له الفلسفة، إلهة التسلية. وهنا برز مشكل الشرّ الذي تطرق له شيشرون لمامًا. يحتوي

الاستدلال حول الشرّ، البسيط جدًا لدى بوثيوس، على كلّ العناصر التي نجدها، خلال القرون الوسطى، في شكل كثير التعقيد والتماسك. وهو التالي : إنّ الإله هو السبب النهائي لكلّ ما هو موجود؛ وباعتباره "الخير العلي" ، فلا يمكن أن يكون سببا للشرّ؛ فكل ما هو موجود له سبب؛ بما أنّ الشرّ لا يملك سوى الأسباب الظاهرية، ولكن ليس السبب النهائي، فهو لا يوجد. تقول الفلسفة لبوثيوس، بأنّ الأشرار محرومون لا فقط من سلطة، ولكنهم، إضافة لذلك، غير موجودين. فما نعتبره شرّا، دون التفكير فيه، له مكانته في نظام الكون، وفي صورة أنّ هذا موجود، فهو بالضرورة جيّد. فالمظاهر الخبيثة هي الحواس التي يمكن ان نتخلص منها بالتفكير. إنها النصيحة القديمة الرواقية : فما ننكره بالعقل ــ والعقل هو سلطة كلّ فرد ــ لا يمكن أن يدرك. فاستعمال العقل يحرمه من الحقيقة. فالتقريظ الذي قام به إيبكتاتس لما نطلق عليه اليوم اسم الإرادة يخامر مباشرة الفكر؛ وممّا لا شكّ فيه أنّ هذا النوع من التفكير يحتوي على عنصر بسيط. ويعني التفكير حسب هذا التوجه التأثير على الذات، وهو الفعل الوحيد الذي يبقى عندما يصير الفعل واهيا.

ومما يجعل فعلا هذا الفكر للعصر القديم المتأخر متميزا هو أن يكون مركزًا حصريّا في الأنا. ولهذا، وفّر جون أدامس الذي كان يعيش في عالم لم يكن آنذاك، بعيدا عن النظام كليّا، إجابة : يقولون بأنّ سرير الموت يبرهن على خلوّ الألقاب. قد يكون ذلك. (ولكن)... هل من الممكن التغافل عن الحقوق والحكومة التي تدير الأمور الدنياوية، بدعوى أنّه عند ساعة الموت يكونون بمثابة الدمى؟ "[20].

توقفت عند مصدرين تولّد عنهما العقل، مثلما نعرفه تاريخيّا، واحد إغريقي، والآخر روماني، وهذان المصدران مختلفان إلى درجة أنهما متناقضان تقريبا. ومن ناحية أخرى، إنّ التعجب المذهل أمام الفرجة

(20) Discourses on Davila, *The Works of John Adams*, éd. Charles Francis Adams, Boston, 1850-1856, vol. VI, p. 242.

المحيطة بالإنسان، فيكون الجسم والفكر قادرين على تقدير الأمور؛ ومن ناحية أخرى، هنالك الحدّ القاسي المتمثل في جعلنا في عالم بالعداوة الثقيلة، يسيطر عليه الخوف وأن يجتهد الإنسان بكل ثمن الهروب. تدلّ العديد من الإشارات إلى أنّ الإغريق لم يكونواغرباء عن هذه التجربة. فأبيات سوفوكليس : "أكبر حسنة، هو أن لا نولد./ فبعدكم من وقت رأينا النور./ وهو أن نختفي فجأة"[21] يظهر أنّها ترجمة خاصة للشاعر في تعبير مثالي. وتجدر الملاحظة أنّه ما من أحد، حسب علمي، تطرق إلى هذا الاستعداد الذهني باعتباره مصدرا إغريقيّا؛ وما هو جدير بالملاحظة، هو أنّه لم ينتج فلسفة عظيمة ـ إلا إذا ما اعتبرنا شوبنهاور في عداد كبار المفكرين. ولكن رغم أنّ العقليات الإغريقية والرومانية بعيدة عن بعضها البعض مسافات السنوات الضوئية، وأنّ أكبر تقصير في كتب تاريخ الفلسفة يتمثل في تذليل الفروق الواضحة جدّا ـ إلى درجة أنّها توفر لنا انطباعًا بأنّ كلّ العالم يقول تقريبا نفس الشيء ـ فليس من المستبعد حقّا أن تكون لهاتين العقليتين قواسم مشتركة.

ففي كلتا الحالتين، يتأتى الفكر من عالم الظواهر. ليس لأنه يفترض أن نكون على مسافة حتى يقع استعماله كوسيلة للانفلات. أضف إلى ذلك، يستبطن العقل، مثلما أشرنا إلى ذلك، نسيان الجسم والأنا، ويعوضه بتجربة النشاط الخالص، الذي يوفر بعناية، حسب أرسطو، تحقيق أي رغبة أخرى، بما أنّ أيّ نوع من اللذة مرتبطة دوما بشخص آخر أو بشيء آخر خارجي[22]. فالفكر هو النشاط الوحيد الذي لا يحتاج إلا لنفسه ليشتغل. "فالرجل الليبيرالي يحتاج فعلا إلى المال لنشر مزاياه والرجل المعتدل في حاجة إلى وسيلة لبلوغ الشراهة"[23]. ويجب على أي نشاط، رفيع المستوى أو مبتذل أن ينتصر على شيء ليس هو. وهذا صحيح حتى في

(21) *Œdipe à Colonne*, trad. P. Mesnard, Paris, 1893, pp. 70-71.

(22) *La Politique*, 1267a 12.

(23) *Ethique à Nicomaque*, 1178a 29-30, p. 517.

مسائل الفنون الاجرائية، فالناي مثلا، حيث تكمن النية والهدف في التمرين ذاته ــ دون الحديث عن الأعمال المنتجة، وهي مشاريع ليست في حدّ ذاتها ولكن لتحقيق نتيجة وحيث تتضح الفرحة، والانبساط بعمل متقون عندما ينتتهي النشاط بذاته. كان زهد الفلاسفة دوما عبرة، وقد لاحظه أرسطو بقوله : "لا يحتاج الإنسان المندفع في عمل نظري إلى أشياء... رغم أنّ العديد من الأمور لا تقوم إلا بعرقلة هذا النشاط. ليس لأنّه سوى من البشر... حتييكون في حاجة إلى هذه الأشياء لأجل عمل لكي يكون كائنا بشريّا ــ امتلاكِ جسم، والعيش مع بقية البشر، وهكذا دواليك. وبنفس الوتيرة، يشيد ديموقريطوس بزهد النشاط الفكري قائلا : "يجب على العقل التعوّد على نهل أفرحه من ذاته"[24].

إن تناسي الجسم عند التجربة الفكرية، إضافة إلى اللذة العادية التي يوفرها هذا النشاط، يفسر احسن من أي شيء لا فقط مفعول المواساة والسكينة التي يمتلكها العقل على الناس في العصر القديم المتأخر عندما تندفع في بعض الاتجاهات، بل وأيضا نظرياتها المتطرفة بغرابة في خصوص هيمنة العقل على الجسم ــ نظريات ترفض جليّا التجربة العادية. كتب جيبون في أحد تعاليقه حول بوثيوس يقول : "لا يمكن لأسباب العزاء العادية، والعامة أو الغامضة أن تنتصر على أحاسيسنا" ويبين النصر النهائي للمسيحية، التي تقدّم هذه "الدوافع" الفلسفية باعتبارها وقائع، ووعودًا مؤكدة، إلى أيّ درجة كان جيبون على حقّ[25]. ويضيف : "ولكن العمل الفكري يلهي عن الشعور بالكارثة" ويقترح، على الأقلّ، ما يحدث حقيقة، بمعنى اختفاء الخوف إزاء الجسم كلما ظلّ "العمل بالفكر" قائما، وليس لأنّ محتوى الفكرة يمكن أن يتفوّق عليه، ولكن باعتبار أنّ النشاط الفكري يخفي عنّا بأنّ لدينا جسمًا ويستطيع أيضا أن يبدّد الشعور

(24) *Fragment 146*, p. 126.

(25) E. Gibbon, *Décadence et chute de l'Empire romain*, trad. J.-A.-C. Buchon, Paris, 1837, t. II, p. 21.

المضايقات الخفيفة. ويمكن للقوة العجيبة لهذا الأمر التجريبي توضيح مسلك تاريخي يظل دون ذلك غريبا جدّا : كيف أنّ التناقض القديم بين الجسم والفكر، المعادي بشدّة للجسم، يمكن تبنيهه كاملا، إن صحّ القول، من طرف العقيدة المسيحية، المرتكزة في نهاية الأمر على عقيدة تجسيد المسيح (صار القول جسدا) والاعتقاد في نشور الجسم، بمعنى الاعتقاد في نظريات قد تعني نهاية التناقض بين الجسم والفكر وألغازها المتعذر سبرها.

قبل التطرق إلى سقراط، أريد التذكير بالإطار الغريب الذي ظهر فيه فعل "التفلسف" لأوّل مرّة. يروي هيرودوت كيف أنّ سولون، بعد ان وضع القوانين للأثينيين، ذهب في رحلة لعشر سنوات، مدفوعا في نفس الوقت بأسباب سياسية وبالفضول. ووصل إلى سردينيا حيث كان كرويسوس في قمّة السلطة. وبعد أن أطلعه على كلّ كنوزه، حدّثه كرويسوس على هذا المنوال : "ضيفي الأثيني، صيت حكمتك، ورحلاتك بلغتنا إلى هنا؛ فقد قالوا لنا بأن حبّ المعرفة والفضول جعلاك تزور العديد من البلدان؛ وبذلك ظهرت لي الرغبة الآن بأن أطرح عليك سؤالا : هل رأيت من قبل رجلا اكثر سعادة في العالم[26] ؟" (بقية الرواية معروفة جدّا : أراد كرويسوس، المقتنع بأنّه معروف بأنّه أسعد الناس في العالم، القول بأنّه ما من إنسان، مهما كانت حظوظه، لا يمكن أن يُنعت بالسعيد قبل وفاته.) وإن توجه كرويسوس بالسؤال لسولون، ليس لأنّه زار العديد من البلدان، ولكنه لأنّه مشهور بأنّه تفلسف، وفكر فيما شاهد؛ وستكون إجابته، رغم ارتكازها على التجربة، بوضوح ذات أبعاد. وعوّض سؤاله : "من هو أسعد الرجال؟" بآخر "ما هي السعادة بالنسبة لأهل الفناء؟" وكانت إجابته على هذا السؤال أمرا فلسفيّا، تأمّل حول الشؤون البشرية ومدّة الحياة، التي من خلالها "كلّ الأيام، واحد منها لا يجلب شيئا مشابها ممّا يحمله الآخر"

---

(26) I, 29, p. 47.

إلى درجة أنّ "الإنسان لا يجني سوى صروف الحياة". وفي هذه الظروف، "قبل الممات، علينا الترقب[27]"، ذلك لأنّ حياة الإنسان حكاية، تُظهر خاتمتها الوحيدة، عندما تنتهي الأمور، ما كانت تعني. فالحياة البشرية، المعروفة ببداية ونهاية، لا تصير تامة، وكيانًا مستقلا خاضعًا للمحاكمة، إلا عندما تنتهي بالموت؛ والوفاة لا تقوم إلا أن تختم الحياة، فهي توفر انشراحا صامتًا، منتزعًا من تدفق متقلب يهيمن على كلّ ما هو بشري. هذه هي ماهية ما سيكون رسما مثاليّا لكلّ العصر القديم الإغريقي والروماني ــ **فما من أحد يكون سعيدا قبل مماته**[28].

تيقن سولون بنفسه أنّ كلّ هذه المقترحات، البسيطة ظاهريا، صعبة بطبيعتها. ففي مقطع، ينطبق بإحكام مع الرواية التي يرويها هيرودوتس، يقولون أنّه، في نظره، لا يوجد أمر صعب إلا اكتشاف ماهية الحكم المخفي، الذي، (رغم عدم ظهورها) يحدّد نهايات كلّ شيء[29]. عندها يمكن اعتبار سولون بمثابة السلف لسقراط الذي أراد، هو أيضا، مثلما سنقول لاحقا، ان يُنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض، وقام إذن بتقصي القياسات الخفية المستعملة في الحكم على الشؤون البشرية. وعندما طلبوا منه من يكون أسعد الناس، اجاب سولون بسؤال : "ما هي، أرجوكم، السعادة، كيف يمكنكم أن تقيسوها ؟" ــ مثلما سيتساءل سقراط : "ما هي الشجاعة، والتقوى، والصداقة، والمعرفة، والعدالة والبقية ؟" .

ولكن ينقل سولون نوعا من الإجابة التي تحتوي، في إطار كلّ تداعياتها، ما يمكننا نعته اليوم بالفلسفة الشاملة، بمعناها الإيديولوجي : إنّ

---

(27) Ibid., I, 32, p. 51.

(28) لم يقع توضيح محتوى هذه الحكمة إلا في تحليل الموت الذي يطرحه هيديغير في كتابه **الكائن والزمان**، تحليل موجه منهجيّا بكون حياة الإنسان - خلافا "للأشياء" التي تظهر عندما تكون مكتملة، ومنتهية - لا تنتهي إلا عندما لم تعد موجودة. لذلك، عندما يقع تسبيق الموت الخاصة يمكن أن "تظهر" كاملة ويمكن تحليلها.

(29) *Anthologia Lyrica Graeca*, éd. E. Diehi, Leipzig, 1936, fragment 16.

عدم التيقن من المستقبل يؤدي إلى حياة الشقاء، "فالخطر ملازم لكلّ فعل، ولكلّ مهمّة، فما من أحد يعرف متى ينتهي أمر وقع الشروع فيه، ومن ينجح يغفل أن يتنبأ أي سوء حظ قد يحصل له بينكما يمنح إله النجاح في كلّ أمر للشرير"[30]. ومع ذلك "ما من إنسان على قيد الحياة يمكن نعته بالسعيد" يمكن تحديده في الواقع : "ما من أحد سعيد؛ فتحت الشمس، كلّ الفانين هم من الصعاليك المساكين"[31]. ويتجاوز هذا إطار التفكير : فقد أصبحت بعد نظرية، وبذلك فهو مضادة لفكر سقراط. ذلك لأنّ سقراط، عندما واجهته هذه الأسئلة، أغلق كلّ حوار ذي منحى سقراطي، أو تقريبا، بهذه العبارات : "أتهم نفسي شخصيا بعدم معرفتي كيف أني لم أتوصل ببحثي حول الحكمة إلى أي نتيجة"[32]. إنّ الشك في الفكر السقراطي يعني : حيرة الاعجاب أمام أعمال منصفة او شجاعة تتاملها أعين الجسم التي تولّد أسئلة مثل "ما هي الشجاعة؟"، "ما هي العدالة؟". وتقع الإشارة لوجود الشجاعة او العدالة لحواسي بما أشاهده، حتى وإن لم تكن حاضرة للإدراك الحسي ولا تكون متوفرة كحقائق بديهية. إنّ السؤال السقراطي الأساسي ـ ماذا نريد القول عند استعمال قسم من الكلمات نطلق عليها فيما بعد اسم "المفاهيم" ؟ ـ تبرز هذا التجربة. أقلّ ما يقال عليه هو أنّ الحيرة الأولية لا يمكن حلّها عن طريق هذه الأسئلة. وهي تظلّ دون إجابة، بل يقع أيضا تأكيدها. وما يبدأ بالحيرة ينتهي بالارتباك، ومن هنا نعود للحيرة؛ ومن المذهل أن يتمكن البشر من تحقيق أفعال عادلة أو شجاعة، بينما لا يعرفون ما هي الشجاعة والعدالة، ولا يستطيعون تفسيرهما.

(30) Ibid., fragment 13, lignes 63-70.

(31) Ibid., fragment 14.

(32) *Charmide*, trad. A. Croiset, Paris, 1972, 175b, p. 80.

17
إجابة سقراط

عند السؤال "ما الذي يجعلنا نفكّر؟ قدّمت، باستثناء حالة سولون، إجابات، وتصوّرات على المستوى التاريخي، وقد طرحها فلاسفة مهنيون. ممّا يجعلها، فعلا، مشكوك فيها. فعندما يطرحها مهنيّ، لا يقع إثارة هذا السؤال ممن يشعر بها بينما يفكر فيها. فهي تأتي من الخارج ــ سواء يشتمل هذا الخارج على اهتمامات مهنية للمفكر أو عن طريق الحس المشترك الذي يسكنه ويدفعه إلى التساؤل عن نشاط خارج عن نظام الحياة لجميع الأيام. وتكون الإجابات المتحصل عليها دوما فضفاضة وعامة لكي تكون لها دلالة معتبرة في الحياة العامة، حيث تكون الفكرة، في نهاية الأمر، دوما هنا ولا تتوانى عن معاكسة نسق الحياة اليومية ــ مثلما تقوم الحياة ببتر الفكرة دون هوادة. إن أفرغنا هذه الإجابات من محتواها النظري الذي، وهذا بديهي، تتغيّر كثيرا، فنجد أنفسنا أمام اعترافات لضرورة مفردة : وهو أن تجعل نتائج الحيرة الافلاطونية مجسمة، فإنّ الحاجة التي تختبر (لدى كانط) القدرة على التفكير لتجاوز حدود المعلوم، والحاجة أن نقوم بما هو موجود في الحقيقة وفي سُبل العالم ــ وهو عند هيغل، في إطار "الحاجة إليالفلسفة" القادرة على تغيير الأحداث الخارجية إلى أفكار خاصة بالفرد ــ أو الحاجة إلى تقصي معنى ما هو موجود أو يحدث، مثلما تعرضت إليه، بطريقة ضبابية وعامة أكثر من ذلك.

إنّ هذا العجز للأنا المفكر حتى يفصح عن نفسه جعلت الفلاسفة،

والمفكرين المهنيين أوغادا من الصعب إدارته. يتأتى المشكل من أن الأنا المفكر، وقد تعرضنا إلى ذلك ــ مع عدم الخلط مع الأنا الحاضر أيضا لدى كلّ مفكر ــ ليس له الرغبة في الظهور في عالم الظواهر. فهو شخص هارب، متخفٍ عن الآخرين، وهو إضافة إلى ذلك، غير ملموس، غير قابل للحجز من قبل الأنا. يتأتى هذا، جزئيّا، بما لدى الوعي من نشاط خالص، وجزئيا مما، حسب هيغل، "هو شبيه بالأنا الغامض، **المتحرر** من كلّ خاصية تنتمي إلى ملكات وأحوال، الخ.، معينة لامحالة لا تحقق إلا الكونية، حيث يكون مشابها لكلّ الضمائر الفردية"[1]. ومهما يكن من أمر، فانطلاقا من عالم الظواهر، من الساحة العمومية، يعيش الأنا المفكر دوما متخفيا، والسؤال المطروح "ما الذي يجعلنا نفكر؟" هو فعلا البحث عن وسائل لإخراجه من مخبئه، ولمضايقته، إن صحّ القول، حتى يتمظهر.

وأحسن طريقة، بل الوحيدة التي أستطيع فعلا تصوّرها للسيطرة على المسألة هو القيام بالبحث عن نمط، مثل المفكر غير المهني الذي تتملكه بجلاء غوايتان متناقضتان، وهما الفكر والفعل ــ ولا أتحدّث هنا عن شخص متحمس لتطبيق أفكاره أو لإقامة معادلات نظرية للفعل، ولكنه شخص يكون في نظرنا أكثر اقتناعا، وفي راحة أيضا في الميدانين وقادرًا على تخطي الواحد والآخر في يسر، شديد الوضوح، بطريقة يستطيع فيها كلّ واحد منّا أن يروح ويغدو دون انقطاع في التجربة اليومية لعالم الظواهر التي تستوجب التفكير فيها. وقد يكون الإنسان أكثر استعدادا لهذا الدور الشخصي الذي لا يعوّل على رتبة بين العوام ولا على رتبة بين النخبة (وهو امتياز قديم جدّا، على الأقل، منذ فيثاغوراس)، ولا يصبو على الإطلاق إلى التسلط على الناس، ولا يطمح أيضا حتى، بفضل حكمته الواسعة، أن ينصح أهل السلطة، ولكنه على العكس لا يخضع تواضعا للهيمنة؛ والخلاصة، أنّ المفكر الذي يعرف كيف يظلّ إنسانا من بين الناس، لا

(1) *Encyclopédie des sciences philosophiques*, trad. B. Bourgeois, Paris, 1970, p. 289.

يهرب من الساحة العمومية، ويبقى مواطنا مثل الآخرين، لا يقوم بأيّ عمل، ولا يطالب بما لا ينتظره في تقديره ، من أيّ كان أن يبلغه. ليس من السهل العثور على مثل هذا الإنسان : فالقادر، في نظرنا، على تصوّر النشاط الفكري في الواقع، فهو قد لا يتخلى عن نظريّة؛ وقد لا تكون له أي رغبة في تدوين أفكاره، إلا إذا ما بقيت، بعد التمعن، بقية ملموسة بما فيه الكفاية لوضعها حبرا على ورق. ويمكن أن يتصوّروا بأني أفكر في سقراط. إننا لا نعرف عنه الكثير، لا بالقدر الكافي حتى نتأثر به، لو لم يؤثر بقوّة في افلاطون؛ وقد لا نعرف عنه شيئا، حتى بواسطة أفلاطون. إن لم يفضل التضحية بحياته، لا في سبيل نظرية أو عقيدة خاصة ــ وهو الذي يمتلكها ــ ولكن ببساطة للحصول على أحقية تحليل أفكار الآخرين، والتمعن فيه، بمطالبة مخاطبيه القيام بالمثل.

أتمنى أن لا يعتقد القارئ بأنني اخترت سقراط اعتباطيّا. ولكن من واجبي إخطاره : إننا نتجادل كثيرا حول الشخصية التاريخية لسقراط، ورغم أنّ ذلك الجدل علمي مشوّق، فإنني أتركه جانبًا[2]، ولا أقوم بالإشارة إليه عرضا، لأنّه يمثل دون شكّ ماهية الخصومة ــ وبوضوح، فإنّ قناعتي تتمثل في وجود قطيعة واضحة بين ما هو متأكد سقراطيا والفلسفة التي لقنها سقراط. إننا نخفق عند هذا الحدّ : وهو أننا نعتبر أنّ أفلاطون لجأ إلى سقراط مثل فيلسوف متميّز، لا على مستوى المحاورات الأولى، "السقراطية" ظاهريّا، ولكن فيما بعد أيضا، عندما جعل منه الناطق الرسمي لنظريات وأفكار خارجة عن المنظومة السقراطية كليّا. وفي كثير من الحالات، يوضح أفلاطون بنفسه الاختلافات، مثلا في كتاب **المأدبة**، وفي الخطاب الشهير لديوطيم الذي يقول صراحة بأنّ سقراط لا يعرف شيئا عن "الأسرار الخفية الكبرى"، وقد يكون غير قادر على فهمها. ولكن، وفي

(2) نستغرب عند دراسة النصوص، العلمية أحيانا إلى الملاحظة إلى أي مدى ساهم ضعف هذه الكتبات في فهم الإنسان. والأمر الوحيد الذي تمكنت من الحصول عليه، ومثل الإستثناء

لحظات أخرى، تتلاشى الحدود أحيانا، إذ لا يمكن لأفلاطون أن يعتمد على قراء غير قادرين على إبراز بعض التناقضات الواضحة ــ فعندما في كتاب **الثئيتتس** مثلا[3]، يجعل سقراط يقول بأنّ "أشخاصا شغلوا حياتهم لمدّة طويلة ببحوث فلسفية... وما يجهلونه أوّلا هو أيّ طريق يؤدي إلى الساحة العمومية"، وهي عبارات مضادة لأفكار سقراط إن صحّ التعبير. ولكن، هذا ما يعكر الأمور، وهذا لا يعني إطلاقا بأنّ نفس الحوار لا يوفر تفاصيل صحيحة جدّا عن سقراط الحقيقي[4].

ما من أحد، على ما أعتقد، لا ينازع صحة اختيار المستوى التاريخي. وربّما يكون تحويل شخصية تاريخية إلى نموذج أقلّ سهولة للتبرير، إذ ما من شكّ أنّ الحدّ الأدنى من التغيير يفرض نفسه إن كانت الشخصية المعنية مُجبرة على القيام بالمهمة المكلف بها. كتب إيتيان جيلسون في كتابه القيّم حول دانتي، أنّ الشخصية لا تحتفظ في **الكوميديا الإلهية** بحقيقتها التاريخية إلا بما تتطلبه المهمة التمثيلية التي يقررها له دانتي"[5]. وليس من الصعب أن يوفر هذا النوع من الحرية للشاعر ونعته بالزخارف العروضية ــ ولكن تتعكر الأمور عندما يتدخل في الأمر غير الشعراء. ولكن إن قمنا بعملية التبرير أو لا، فذلك ما نقوم به عندما نشيّد "نوعا مثاليّا" ــ ليس من البداية إلى النهاية، مثلما هو الامر في الاستعارات والأفكار التجريدية المُشخصة، التي يتشبث بها بشدّ أسوء الشعراء وبعض الكتاب، ولكن انطلاقا من عامة الناس الأحياء منهم أم لا، والذين قد يكونون في نفس الوقت ذوي تمثيلية وقيمة. ويقوم جيبسون بأكثر من إشارة إلى هذا المنهج (أو التقنية)، عندما يستعرض دانتي المهمة التمثيلية التي حصرها في طوما الأكويني : يفسر جابسون بأنّ طوما الحقيقي

(3) *Théétète*, 173d, p. 204.

(4) حول قضية سقراط أنظر الدرس الذي تقدم به دون ولع Lazlo Versenti في ملحق كتابه *Socratic Humanism*, New Haven, Londres, 1963.

(5) *Dante et la philosophie*, E. Gilson, Paris, 1953, p. 266.

لا يمكن له أن يقوم بما جبله عليه دانتي ـ إلقاء مديح سيجار دي برابنت ـ ولكن كان من المفروض أنّ غاية الرفض الوحيدة لديه هي نتيجة بعض الوهن البشري، وهو نوع من العيب في الطباع، في "جزء من ذاته"، مثلما يقول جيبسون بأنّه "تركه عند باب الجنة للدخول إليها"[6] وليس هنالك من جوانب في سقراط لزينوفون، التي لم يقع التشكيك في حقيقتها التاريخية، بانّ سقراط ظلّ دون شك عند أبواب الجنة.

ما يثير الانتباه أوّلا في المحاورات السقراطية لأفلاطون هو كلّ ما يدعو إلى الشك. ولا تؤدي المُحاجة إلى أي مستقر أو تظلّ تحوم حول نفسها. ولمعرفة ما هي العدالة، يجب تحديد ما هي المعرفة، ولمعرفة هذا، نكون في حاجة إلى فكرة مسبقة للمعرفة، ولا إعادة الصياغة[7] مما يجعل بأن "تكون النظرية القائلة أننا لا نستطيع البحث لا على ما نعرفه ولا عمّا لا نعرفه؛ وما نعرفه، فنحن لسنا في حاجة بما أننا نعرفه أن نبحث عنه؛ وما لا نعرفه، لأننا لا نعرف حتى عماذا يجب أن نبحث"[8]. أو في كتاب في التقوى: فحتى نكون من الورعين، يجب أن نعرف ما هو الورع. إنّ الأمور التي تعجب الآلهة هي التقوى، ولكن هل أنّ هذه الأخير كذلك حتى تثير إعجاب الآلهة، وهل تعجبها لأنّها كذلك؟

ما من حجج، منطقية، تستطيع الصمود؛ فهي تتغير دون هوادة. وبما أنّ سقراط، بطرحه أسئلة لا يعرف الإجابة عنها والتي يجعلها في حراك، عندما تدور الدائرة، فإنه عموما هو الذي يقترح أيضا، بكلّ زهو، الإنطلاق من الصفر ومحاولة العثور عما هي العدالة، والتقوى، والمعرفة أو السعادة[9]. ذلك لأنّ موضوع المحاورات الأولى هي مفاهيم عادية،

---

(6) Ibid., p. 271.

(7) Voir *Théértète* et *Charmide*.

(8) *Ménon*, trad. A. Croiset, Paris, 1972, 80e, p. 249.

(9) إن الفكرة العادية التي يقوم بها سقراط، عن طريق الأسئلة، باستدراج مخاطبه نحو بعض النتائج المقتنع بها مسبقا - مثل الأستاذ الفطن أمام تلاميذه، تبدو لي خاطئة، حتى =

بسيطة جدًا، تظهر في كلّ مرة يفتح الناس افواههم للتحدّث. فالمقدّمة عموما هي التالية : هنالك فعلا أشخاص سعداء، وأفعال جديّة، واناس شجعان، وأشياء جميلة للمشاهدة وللاستحسان، كلّ يعرف هذا؛ تتأتى المعضلة من الأسماء التي نستعملها، المشتقة دون شك من النعوت المطبقة على الحالات الخاصة مثلما تتضح لنا (نشاهد إنسانا سعيدًا، ونتأمل عملا شجاعا أو قرارا عادلا). والخلاصة، ينطلق المشكل بعبارات مثل **السعادة، والشجاعة والعدل** وهكذا دواليك، وهي مفاهيم بالنسبة إلينا اليوم ــ "القياس الخفي" لسولون "الصعبة الفهم بالنسبة للعقل، ولكنها تحيط بحدود كلّ شيء[10] ــ والتي أطلق عليها أفلاطون، فيما بعد، الأفكار الممكن إدراكها بعيون العقل فقط. وتكون هذه الكلمات غير منفصلة عن الخطاب اليومي، ولكن لا نستطيع التعبير عنها؛ وعندما نحاول تعريفها، تتملص منّا؛ وعندما نتكلم عن معانيها، ما من شيء يظلّ مكانه، بل كلّ شيء يتغيّر. وبذلك، فعوض أن نكرّر ما لقنه لنا أرسطو، بأنّ سقراط هو الإنسان الذي اكتشف "المفهوم"، فإننا سنتساءل ماذا فعل باكتشافه. ذلك لأنه من البديهي بأنّ هذه الكلمات تمثل جزءا من اللغة الإغريقية قبل ان يحاول إجبار الأثينيين، وذاته، إلى تفسير ما يريدون وما يريد هو قوله ــ مع اليقين فعلا أنّه من غير هذه الكلمات لا يستقيم أي خطاب.

وليس هذا الأمر بالمتأكد، في أيامنا هذه. إنّ معرفتنا باللغات المعتبرة بدائية علمتنا بأنّ جمع العديد من السمات الخاصة تحت اسم عام للجميع

= وإن أدخلنا عليها تحسينات ماهرة، مثلما يفعله فلاستوس في كتابه المذكور سابقا حيث يشير في الصفحة 13 إلى أنّ سقراط "يريد ان يجد الآخر... نفسه"، في مينن مثلاالذي لم يكن لا محالة موسوما بالشك. واقصى ما يمكن بلوغه هو القول بانّ سقراط يريد القول بأنّ رفاقه يكونون، في المحاورات، متوترين مثله. فقد كان صادقا عندما يقول بأنّه لا ياقن شيئا. وهكذا قال لكريتياس في شارميد : "عزيزي كريستياس، يظهر أن موقفك إزائي يريد أن ينسب لي الإدعاء بأني أعرف الأمور التي أضع الاسئلة في شأنها، ويظهر أنك تعتقد بأنّ الأمر يتعلق بي لكي أوفر لك ما تصبو إليه؛ ما من شيء من هذا؛ غني ادقق معك كلّ مسألة كلما ظهرت لأنني لا أمتلك عنها حلا" (165 b, p. 67 ; cf. 166c-d).

(10) Diehl, op cit., frag. 16.

لا يتأتى من الأصل فعلا ؛ تفتقر هذه اللغات، ذات المفردات الثرية جدّا أحيانا، إلى هذا النوع من الاسماء المبهمة، حتى وإن كان الأمر متعلقًا بأشياء شديدة الوضوح. ولاختزال الأمور، لنأخذ اسمًا لا يظهر لنا كثير الغموض. فيمكننا استعمال كلمة "بيت" لعديد من الأشياء ــ الكوخ من طين لقبيلة، قصر ملك، منزل ريفي لساكن المدينة، كوخ قش في قرية، عمارة في المدينة ــ والحال، لا يمكن أن ننعت به الخيمة المتنقلة لبعض الرحّل. فالبيت، في حدّ ذاته وبذاته، ذلك الذي يجعلنا نستعمل الكلمة لجميع تلك البناءات الخاصة والمختلفة جدّا، ليس محلّ مشاهدة، لا من عيون الجسم ولا من عيون الفكر؛ فكلّ بيت نتصوّره، مهما كان مجرّدا، يكون محروما من أدنى شيء حتى نعرفه، هو فعلا بيت خاص جدّا. ووقع شرح ذلك البيت الآخر الخفي، الذي تكون لدينا فكرة لتحديد بعض البناءات كبيوت، بطرق عديدة وحملت العديد من الأسماء خلال تاريخ الفلسفة؛ هذا ليس مجال حديثنا، ولكن اكيد انّه قد يكون من الصعب تعريف عبارات مثل "السعادة" و"العدل". فالأمر الهام هو أنّ "البيت" ينطوي على شيء قليل الالتماس من البناية التي تراها الأعين. أي بمعنى أنّ "شخصا يقطنه"، "هو أنّه مسكون" بطريقة لا يمكن لأيّ خيمة، مقامة اليوم ومفككة غدًا، أو تكون محل سكنى ولا أن تكون صالحة للسكن. فعبارة "البيت" هي "القياس الخفي"، "الذي يحيط بحدود كلّ شيء"، له صفة السكن؛ فهو لا يوجد إلا انطلاقا أين نفترض فكرة حول عملية السكن فيه، والإقامة، واكتساب مستقرٍّ. فهو طريق مختصر لكلّ هذه الأشياء، نوع من الاختصار لا تكون بدونه الفكرة والسرعة التي تتميز بها ممكنة على الإطلاق. **إنّ عبارة "البيت" هي مثل نوع من الفكرة المجمّدة من واجب العقل إذابتها** كلما أراد العثور على المعنى الأصلي. أطلقت فلسفة القرون الوسطى على هذا النوع من التفكير اسم "التأمل"، تأمل يجب معاينته كمختلف عن التفكر، ومناقض له أيضا. ومهما يكن من أمر، لا ننتج تعاريف للتفكير ولها ثقل بهذه الطريقة، وفي حدّ معين دون نتيجة، رغم انّ من توقف عند معنى "البيت" له حظوظٌ لكي يجعل من بيته مستحبا عند المشاهدة.

وعلى أيّ حال، نقول عادة بأنّ سقراط كان يعتقد بأنّ الفضيلة يقع تدريسها، ويظهر أنّه فعلا أكّد بأنّ الحديث عن الورع، والعدالة، والشجاعة وهكذا دواليك، والتفكير فيه، كان كافيا لجعل الناس أكثر تقوى، وشجاعة، حتى وإن لم نوفر لهم معاني ولا "قيمًا" لتوجيه تصرفهم المستقبلي. ويظهر ما كان يعتقد فيه فعلا في هذا الشأن بجلاء من خلال المقاربات التي يطبقها بنفسه. فهو يُدعى نُعرة وقابلة؛ يروي أفلاطون أنّ أحدهم أطلق عليه اسم "الناسفة"، وهي سمكة تخدر وتشل الحركة عند اللمس ويجد سقراط التماثل كافيا في مرحلة يفهم فيها مخاطبوه بأنّ "الناسفة هي في حالة تخدّر قبل أن تخدّر الآخرين... لست بسبب الثقة في النفس إنسانا يحرج الآخرين : لو أحرجت الآخرين، فذلك لأنني أنا شخصيا في حرج شديد"[11]. هاهو، بكل تأكيد، ملخص دون تنميق، الطريقة الوحيدة التي من الممكن أن يُدرّس به الفكر ــ رغم أنّ سقراط، حسب ما يعيده دائما، لم يدرّس شيئا، لسبب بسيط وهو عدم وجود شيء للتلقين؛ لقد كان "عقيما" مثل القوابل الإغريقيات اللاتي تجاوزن سنّ الانجاب. (وبما أنّه ليس لديه ما يلقنه، فليس هنالك من الحقائق للتوزيع، يعيبون عليه بعدم الفصح عن وجهة نظره الشخصية ــ مثلما يعلمنا بذلك زينوفون الذي أسقط عنه هذه التهمة)[12]. يظهر، خلافا للفلاسفة المهنيين، فقد شعر بضرورة التيقن لدى الآخرين بأنّهم يشاطرون شكوكه ــ وهو ما يمثل أمرا آخر سوى الرغبة في فكّ رموز الألغاز لتعليلها للآخرين.

ولنتوقف قليلا عند ثلاث مقاربات. أوّلا، يمثل سقراط نُعرة؛ فهو يعرف كيف يحرض المواطنين الذين، دونه، "سيواصلون سباتهم بقية حياتهم" إلا إذا ما عمد أحدهم إلى إيقاضهم. وإذن، لأي شيء سيوقضهم؟ للتفكير، والنظر النقدي، وللنشاط الذي يكون من دونه، حسب

---

(11) *Ménon*, 80c, p. 249. نظر المقطع في الهامش عدد 105

(12) Mémoires sur Socrate, *Œuvres complètes de Xénophon*, trad. E. Talbot, Paris, 1879; IV, VI, 15 et V, IV, 9.

نظره، دون قيمة تُذكر وليست كليّا حيّة. (فحول هذا الموضوع، يقول سقراط، في كتاب **دفاع عن سقراط**، وفي نصوص أخرى، عكس ما قوّله به فعليا أفلاطون في "الدفاع المتطور" المتمثل في كتاب **فيدون** .**ففي الدفاع** عن سقراط، يشرح أفلاطون لمواطنيه لماذا يجب عليه العيش وبأيّ طريقة أيضا، رغم أنّ الحياة "تحزّ في نفسه"، فهو لا يخاف الموت؛ وفي **فيدون**، يوضح لأصدقائه كيف أنّ الحياة تثقل كاهله ولماذا أنّه مسرور لملاقاة الموت.)

ثانيا، إنّ سقراط مثل الولّادة : ففي كتاب **الثئيتتس**، يؤكد بما أنّه شخصيا عقيمٌ، فهو يعرف كيف يمكن الآخرين من توليد أفكارهم؛ إضافة إلى ذلك، فبفضل عقمه، يمتلك مهنية القابلة وفي إمكانه أن يتفطن إن كان الطفل فعلا طفلا، أو أنّه مجرد بيضة واضحة من الواجب تخليص الأمّ منها. ولكن في المحاورات، ما من أحد أو تقريبا، من بين محاوري سقراط قد أبدى فكرة لا تكون بيضة واضحة وأنّ سقراط يراها جديرة بأن تظل على قيد الحياة. وعوضا عن هذا، يفعل مثل أفلاطون، الذي يقول عن السفساطئين، في كتابه **السفسطائي**، وهو يفكر في سقراط : يجب تطهير الناس من "أفكارهم"، بمعنى من تلك الأحكام المتسرعة، التي لم يقع إعادة النظر فيها وتمنعهم من التفكير ــ قصد مساعدتهم، مثلما يقول أفلاطون، على التخلص ممّا هو مشين في ذاتهم، أفكارهم، لا محالة جعلها طيبة، توفر لهم الحقيقة[13].

ثالثا، لم يتخلّ سقراط، وهو العارف بأننا لا نعرف، ولكنه غير متيق لا محالة للبقاء في نفس الوضع، عند شكوكه ومثل الناسفة تتوقف حركتها ويحدث شلل لدى كلّ من يلمسها. فمن الوهلة الأولى، تظهر الناسفة في تناقض مع ذبابة الخيل؛ فهي تشل الحركة بينما ذبابة الخيل تنخس. والحال أنّ ما يمكن اعتباره بمثابة الشلل، عند مشاهدته من الخارج ــ من زاوية

(13) *Le Sophiste*, 226-231, pp. 319 et suiv.

الشؤون البشرية العادية ــ، نشعر به وكأنّه أعلى درجات النشاط والحياة. ورغم قلة الشهادات حول التجربة الفكرية، هنالك عدد من المفكرين يؤكدون ذلك عبر العصور.

وهكذا فإنّ سقراط، حتى وإن كان ذبابة خيل، وقابلة، وسمكة نسافة، فهو ليس بالفيلسوف (لا يلقن شيئا وليس لديه ما يلقنه) وليس بالسفسطائيّ، إذ لا يدعي أن يهب الحكمة للبشر. فهو يلاحظ لهم فقط بأنهم محرومون من الحكمة، وأنّ كلّ الناس كذلك ــ وهو "مسعى" يُشغله كثيرا إلى درجة لم يجد الوقت للاهتمام بالشأن العام أو الخاص(14). وبينما يتبرأ بشدّة من إفساد الشباب، فإنّه لا يتبجح في أي موقع بجعلهم من الأخيار. ولكنه، يقرّ بأنّ ظهور التفكير والنظر النقدي في أثينا هو أحسن حدث وقع في المدينة(15). فاهتمّ إذن بمنافع الفكر، رغم أنّه هنا، وفي غيرها من المواقع، لا يوفر إجابة قطعية. ويمكن أن نقتنع بأنّ المحاورة الخاصة بمزايا الفكر قد انتهت إلى نفس التساؤلات الشبيهة بالأخرى.

إن ظهرت تقاليد سقراطية في الفكر الغربي، وإن كان، اعتمادا على وايتهيد، تاريخ الفلسفة سلسلة من المذكرات المظافة لا لتآليف أفلاطون، ولكن لسقراط (وقد يكون ذلك مستحيلا)، فإننا لا نجد عندها إجابة لسؤالنا، ولكن على الأقل عددا من النماذج الخاصة بها. فسقراط بنفسه، وهو الذي لا يجهل بأنّه أمام أشياء غير مرئية، يستعمل الإستعارة لتفسير النشاط الفكري ــ استعارة الريح [مثلا] : "إنّ الرياح أيضا ليست بالمرئية، ولكننا نلاحظ تأثيرها، ونشعر بحضورها"(16). ونجد نفس الملاحظة لدى سوفوكليس الذي يضع، في مسرحية **أنتيغوني**، "الفكرة الهوائية" من بين "العجائب" المشكوك فيها والتي بالنسبة للإنسان بمثابة النعمة أو

---

(14) *Apologie de Socrate*, 23b.

(15) Ibid., 30a.

(16) Méùoires sur Socrate, *Œuvres complètes de Xénophon*, IV III, 14 p. 117.

النقمة[17]. وفي عصرنا، يلاحظ هيدغير، بالمناسبة، "عاصفة الفكر" ويستغل هذه الإستعارة تفصيليا عندما يتحدّث قطعيّا في مؤلفاته عن سقراط بصفة مباشرة : "طيلة حياته وحتى مماته، لم يفعل سقراط إلا أن يقف ويتماسك أمام عاصفة هذه الحركة (للفكر). لذلك فهو أنقى مفكر للغرب، وهو لذلك لم يكتب شيئا.بل أنّ من يشرع في الكتابة عند ظهور الفكرة عليه أن يكون دون ريب مثل هؤلاء الرجال الذين يحتمون من الريح عند هبوبها بقوّة... فقد اضطر المفكرون الغربيون، منذ سقراط، دون إجحاف لعظمتهم إن صحّ القول، أن يكونوا جميعا مثل أؤلائك 'اللاجئين.' فظهر العقل في الأدب." وأضاف، في موقع آخرن في هامش توضيحي : "يمكن أن يظلّ مفكر من بين جميع أهل النقاوة دون أن يكونوا من العظماء"[18].

ففي المنحى الذي يستعمل فيه زينوفون، المستعدّ دوما للدفاع عن الأستاذ، بفضل حجج فظة، ضدّ اتهامات سوقية، يذكر الاستعارة، وهي بلا معنى هام. ولكنه يلاحظ شخصيا بأن ريح الفكر غير المرئي كان واضحا في المفاهيم، والفضائل و"القيم" التي يطرحها سقراط للمقاربة النقدية. المشكل الوحيد، هو أنّ هذه الريح، في كلّ مرّة تهبّ فيها، تكون من عادته الخاصة أن تقضي على كلّ المظاهر السابقة : لذلك يمكن فهم نفس الشخص، وان يفهم نفسه مثل ذباب الخيل والسمكة الناسفة في نفس الوقت. إنها طبيعة هذا العنصر الخفي لتفكيك، وإذابة الجليد، إن صحّ التعبير، ما جمّدته اللغة، الحاملة للفكرة، في شكل خاطرة ـ عبارات (مفاهيم، جمل، تعاريف، مذاهب) التي يندّد أفلاطون بكلّ جلاء "ضغف" وصلابة **الرسالة السابعة** .وبالتالي، يمتلك الفكر كليّا مفعولا تقويض، وهدم إزاء كلّ المعايير الموضوعة مسبقلا، والقيم، ونماذج الخير والشرّ، وبإيجاز إزاء العادات وقوانين التصرّف التي تقرّها مبادئ الأخلاق والإتيقا. ويظهر أنّ سقراط يقول بأنّ هذه الأفكار الجامدة هي جدّ مريحة

(17) *Antigone*, trad. F. Millepierres, Paris, 1958, 353, p. 23.

(18) *Was Heisst Denken ?*, Tübingen, 1954, p. 52.

للاستعمال إلى درجة أننا نستطيع اللجوء إليها ونحن نيام؛ ولكن إن كان ريح الفكر، الذي سأستنهضه فيكم، سيجتثكم من سباتكم، ويوقظكم فعليّا ويجعلكم أكثر حيوية، سترون بأنّه ليس لديكم ما تتشبثون بها، وإن وُجد هنالك شيء أفضل للقيام به فإنكم ستتقاسمونه مع الآخرين.

وهذا مايجعل الشلل الذي يتسبب فيه العقل مزدوجا : فهو ملازم للقولة "توقف عن التفكير"، للقطع مع أي نشاط آخر ــ فنفسانيّا، نستطيع فعلا تحديد "المشكل" بمثابة " وضعية تعيق، لسبب معيّن، الجسم بطريقة محسوسة عند الجهد لبلوغ هدف"[19] ــ ويمكنك أن تفزر فعلا إنبهارا متأخرًا، عندما سنتخرجه وعندما نتساءل عمّا يمكن أن نشك فيه، بينما نتحرك دون تفكير. إن كان نشاط الحين يتمثل في تطبيق قواعد عامة للتصرّف في الحالات الخاصة من الحياة اليومية، فسنجد أنفسنا في شلل بما أنّ هذا النوع من القواعد لا تحتمل رياح الفكر. وحتى نستقرئ مثال الفكرة الجامدة في عبارة "البيت"، كلما فكرنا في المعنى الذي يستتبعه ــ مقرّ، مسكن، احتمال أن نحصل على سكن ــ فليسنا إذن على استعداد لقبول، إن كنّا في إقامتنا، ما يفرضه اسلوب الوقت؛ وهو ما لا يضمن إطلاقا معرفة للحصول على حلّ مقبول لما صار "إشكالية".

يدفعنا هذا إلى آخر مجازفة، وربما الأكثر خطورة، وهي التي تمثلها هذه المجموعة المغامرة التي لا يرجى منها شيءٌ. ففي المجموعة التي تحرّك فيها سقراط، نلتقي مع رجال مثل ألكيبيادس وكريتياس ــ ويشهد الله أنهما لم يكونا، على الأقل، من أسوأ التلاميذ المزعومين ــ الذين اتضحوا بأنّهم كانوا أكبر خطر على المدينة، ليس لأنهم أصيبوا بشلل سمكة الناسفة، ولكن، على العكس، لأنه وقع نخسهم من قبل ذباب الخيل. فقد انفتحوا على اللامبالاة والسفاهة. وبحكم أنّه وقع تلقينهم التفكير دون تعليمهم نظرية، فإنّهم يغيرون النتائج العديمة للتفكير النقدي

(19) G. Humphrey, *Thinking: an Introduction to Its Eperimental Psychology*, Londres, New York, 1951, p. 312.

السقراطي إلى نتائج سلبية : فإن لم نستطع تعريف التقوى، فلنكن من الكفرة ــ وهو تقريبا عكس ما كان يرغبه سقراط في حديثه عن التقوى.

إنّ البحث عن المعنى الذي، دون عجز، يفسد ويعيد صياغة كلّ القواعد والمذاهب المعروفة، يجازف في كلّ حين بالتقلب على النفس، وبالدفع إلى تغيير القيم القديمة، معلنا بأنّ هذه الأخيرة مناهضة "للجديدة". وفي بعض الحالات، هذا ما فعله نيتشه عندما اتبع الوجهة المعاكسة للأفلاطونية، دون شك بأنّ أفلاطون المعاكس للسياق يظلّ دوما أفلاطون، أو ماركس عندما اطاح برأس هيغل، ممّا أدى في نفس الوقت إلى ظهور منظومة تاريخيا بمنحى هيغيلي كليّا. لقد أمست هذه النتائج السلبية قسما من النمط العفوي المهيمن سابقا؛ وما إن طبقناها على الشؤون البشرية، تظهر وكأنها لم تكابد المسار الفكري. وهو ما نطلق عليه عادة اسم "العدمية" ــ والتي كان من الواجب تحديدها تاريخيا، وتحقيرها سياسيا، وجعلها تنتسب لمفكرين يُعتقد أنّهم تبنوا "أفكارا خطيرة" ــ تمثل في الواقع مجازفة غير منفصلة عن الفكرة ذاتها. ليس هنالك من أفكار خطيرة، بل الفكرة هي الخطرة، ولا تمثل العدمية إلا نتاجا لها. إنّها فعلا الوجه الآخر للعقد؛ ويعتمد مبدؤها على دحض القيم المزمع أنّها وضعية التي ظلت مرتبطة بها. ويجب على كلّ عمل نقدي أن يتخطى طور السلبية، على الأقلّ فرضيّا، للقيم والأفكار العادية، ببلورة فرضياتها الضمنية ونتائجها، وبذلك نستطيع أن نلاحظ في العدمية مجازفة تتعرض لها دوما الفكرة.

ولكن لا تتأتى هذه المجازفة من القناعة السقراطية بأنّ الحياة التي لا يقع إعادة صياغتها لا تستحقّ أن يعيشها الناس، بل على العكس من ذلك، هنالك رغبة لبلوغ نتائج تجعل من كلّ فكرة متطوّرة غير مجدية. تمثل الفكرة نفس الخطر بالنسبة للمعتقدات، وبمفردها لا تقدر على توليد أفكار جديدة. ومظهرها الأكثر خطورة، من وجهة نظر الحسّ العام، هو أنّ كلّ ما فيه معنى عندما نفكر يتبخر ما إن أردنا تطبيقه على الحياة اليومية.

وعندما يسيطر كلّ واحد منّا على "المفاهيم"، بمعنى على مظاهر الفكر في الخطاب اليومي، ويشرع في معالجتها وكأنها كانت نتاجا للمعرفة، فإنّ المنفذ الوحيد الممكن هي البرهنة البديهية بأنّ أي شخص بشري ليس بالحكيم. وعلى المستوى العملي، فإنّ التفكير يعني في كلّ مرّة مواجهة مشكل في الحياة، ويجب الإنطلاق ثانية من الصفر لاتخاذ قرار.

ولكن في وضعية عدم التفكير التي يظهر أنّه مسلم بها في الشؤون السياسية والأخلاقية تمثل هي بدور البعض من المخاطر. إن أبعدنا الناس من خطر البحث النقدي، فإنّه سيلقنهم التمسك بشدّة بقواعد التصرّف، مهما كانت صيغتها، لمجتمع معين في فترة معينة. وما سيتعودون عليه عندئذ يكون أقل درجة من محتوى القواعد، التي يغرقها التمعن فيها في حيرة، عوضا عن امتلاك قواعد التي يمكن أن نقحم فيها أمثلة خاصة. وما أن يظهر شخص يدعي لسبب أو لآخر الإطاحة "بالقيم" القديمة، والخصال العتيقة، حتى لا يتعرض على الإطلاق إلى صعاب، شريطة أن يوفّر قانونا جديدا، ولا يحتاج إلا لقوّة متقلصة نسبيّا ودون إقناع ـــ وأرى في هذا إقامة الدليل بأنّ القيم الجديدة أرقى من القديمة ـــ لفرض هذا القانون. كلّما تمسك الناس بثبات بالقديم، كلما أصبحوا مهرولين للانصهار في الجديد، وهذا يعني عمليا أنّ المستعدين للانصياع يصيرون الدعائم المحترمة كثيرا في المجتمع، والعناصر الأقل نزوعا للتفكير، بشكل مدمر أو لا، بينما أولائك الذين ظاهريا لا يمكن الاستثاقة فيهم في النظام القديم يكونون الأكثر شراسة.

إن كانت مسائل الأخلاق والإتيقا فعليا ما ينمّ عنه علم الإشتقاق لهاتين العبارتين، لا يكون من الصعب تغيير عادات وتقاليد شعوب إلا عن طريق كيفية جلوسه إلى المائدة. فالسهولة التي يقع فيها، في ظروف معينة، مثل هذا التحوّل يجعلنا نخمّن بأنّ كلّ الناس ينامون والأيدي في ذلك الحين منقبضة. إنني، فعلا، أشير إلى ألمانيا النازية، وفي درجة أقلّ، إلى روسيا الستالينية أيضا حيث تعرضت، في الحين، الامبرياليات الأساسية

للأخلاق الغربية إلى ارتداد : فالقولة "لا تقتل" في المثال الأوّل، و"لا تدلي بشاهدة مزورة ضدّ خلفك" في المثل الثاني. وما تلاهما، تحويل اتجاه إلى تغيير، بحكم عدم وجود أي مانع، مهما كان نوعه، "لإعادة تعليم" الألمان بعد الإطاحة بالرايخ الثالث، وكأنّ إعادة التربية تتمّ آليّا ــ وليس لها أي مسلّ.

ولكن لنعد لسقراط. لقد قال له الأثينيون بأنّ التفكير نشاط مدمّر، وأنّ رياح التفكير مثل الإعصار الذي يمحو العلامات المُقامة التي بفضلها يقتاد البشر، والتي تتسبب في الفوضى في المدن وتغرق المواطنين في حيرة. وإن تنكر إلى السلطة المفسدة للفكر، فهو لا يدعي رغم ذلك بأنّه الأفضل. فهو يجتث من النوم ما يظهر أكبر خير للمدينة. ولكنه لا يقول بأنّه قام بتقييم نقدي حتى يصير من كبار فاعلي الخير. وبالنسبة إليه، ما يمكن التأكيد عليه هو أنّ الحياة الخاصة للفكر تفقد كلّ معنى، حتى وإن لم توفر الفكرة على الإطلاق الحكمة للبشر ولا تمكنهم من إجابة على تساؤلاتهم. يوجد المعنى الذي يوفره سقراط هو النشاط بعينه. أو بمعنى آخر : أن نفكر ونكون على قيد الحياة شيآن متشابهان، وهذا يعني بوجوب انطلاق الفكرة من الصفر؛ فهي نشاط يصاحب الحياة ولها غاية توفير المفاهيم مثل العدالة، والسعادة، والعفة التي توفرها اللغة كحاملة لمعنى أحداث الحياة وكلّ ما يؤثث الوجود البشري.

إنّ ما أسميته "بالبحث" عن المعنى هو، في لغة سقراط، الحبّ بالمعنى الإغريقي لعبارة إيروس، وليس بالمعنى المسيحي لأغابي .فالحب إيروس هو قبل كلّ شيء ضرورة؛ يرغب فيما ليس لديه. إنّ البشر عشاق للحكمة ويندفعون نحو الفلسفة لأنهم لا يمتلكون الحكمة؛ يعشقون الجمال، مثلما يقوله بريكلاس في الصلاة الجنائزية[20]، ويصنعون، إن أردنا، الجمال، لأنهم ليسوا بالوسيمين. فالحبّ هو الميدان الوحيد الذي

(20) Thucydide, II, 40.

يدعي فيه سقراط الخبرة، وتقوده أيضا الموهبة في اختيار مريديه وأصدقائه : "وما عدى ذلك، فإنّي شخص غير كفء وقليل الموارد؛ ولكن يوجد في ذاتي نوع من الملكة الإلهية للقدرة على التعرف من الوهلة الأولى على من يحبّ أو المُحب."[21] وبالرغبة فيما ليس لديه، يقيم الحبّ علاقات مع ما هو غائبٌ. وحتى تكون هذه العلاقات في وضح النهار، وإبرازها، يريد الناس الحديث عنه، مثلما يتحدث تحديدا العاشق عن محبوبته. ونظرا إلى أنّ عملية البحث التي قام بها الفكر هي نوع من الحبّ المتسم بالرغبة، لا يمكن لمواضيع الفكرة أن تكون إلّا أشياء تستحق المحبة ــ جمال، وحكمة، وعدل وهكذا دواليك. والبشاعة والشرّ هما، مبدئيا أو تقريبا، مبعدان عن العمل الفكري. يمكن لهما أن يتجليا بمثابة النواقص، والبشاعة بمثابة انعدام للجمال، والشرّ بمثابة نقصان للخير. وهكذا، ليس لهما جذور خاصة، ولا جوهر تستطيع الفكرة المسك بناصيتها. وإن تمكنت الفكرة من تفكيك المفاهيم الوضعية في معانيها الأصلية، فإنّه من المفترض أن يفكك نفس المسار تلك المفاهيم "السلبية" الخالية من معان أساسية، بمعنى ما من شيء مجدٍ للأنا المفكر. هذا ما جعل سقراط يعتقد أنّه ما من أحد قادر على صنع الشرّ تلقائيا ــ بسبب القانون الأنطولوجي للشرّ مثلما نقول اليوم : فهو متكوّن من غياب؛ من امر غير موجود. ولذلك أيضا يوصي ديموقريطس، الذي يرى أن القول، لوغوس، يساير العمل مثل الظل المحمول المصاحب لأشياء حقيقية للأشياء الحقيقية والذي يميزها بذلك عن الظواهر الخالصة، يوصي بعدم الحديث عن أعمال خسيسة : عدم الاهتمام بالشرّ، وينزع عنه كلّ تظاهرة يجعل الخطاب منه مجرد ظاهرة، موضوعًا خاصًا في الظل"[22]. لقد تعرضنا إلى نفس الرفض للشرّ باتباع انتشار التعجب التقديري، والإجابي لدى أفلاطون عندما يتحوّل إلى فكرة؛ فهو حاضر لدى جلّ الفلاسفة الغربيين

(21) *Lysis*, trad. A. Croiset, Paris, 1972, 204b-c, p. 131.

(22) Fragments 145, 190.

تقريبا. يمكننا الاعتقاد أنّ كلّ ما أراد قوله سقراط حول العلاقة بين الشرّ وغياب الفكرة هو أنّ الناس الذين لا يعشقون الجمال، والعدالة والحكمة غير قادرين على التفكير؛ مثلهم مثل، عكسيّا، من يحبون تقصي النقدي وبالتالي "يتفلسفون" فهم غير قادرين على فعل الشرّ.

18
الاثنان في واحد

وبعد كلّ هذا، في أيّ وضعية نجد أنفسنا حيال أحد مشاكلنا الأساسية ـ التوافقات المحتملة بين نفي الفكر والشرّ؟ لقد وضعنا أنفسنا أمام الإستنتاج بأنّ كلّ من يستلهم الإيروس السقراطي، وحبّ الحكم، والجمال والعدالة هم قادرون على التفكير وجديرون بالثقة. وبمعنى آخر، هم "نبلاء الطبع" المتبقون، حسب أفلاطون، والبعض من الكائنات الذين حقيقة قد "لا يقومون تلقائيا بالشرّ". ولكن النتيجة الخطرة التي تورّط فيها وهو أنّ "كلّ الناس يريدون فعل الخير" ليست بالصحيحة، حتى في حالتهم. (فالحقيقة المرّة هو أنّ الشرّ من صنيع أناس لم يقدروا على التصميم حتى يكونوا أخيارا أو أشرارا، وعلى تحقيق من عدمه الشرّ). وخلافا لأفلاطون، فإنّ سقراط، الذي كان يفكر في كلّ المواضيع ويتحدّث إلى كلّ الناس، لا يستطيع الاعتقاد أنّه لا توجد سوى أقلية قادرة على التفكير وأنّه توجد بعض المواضيع للتفكير لوحدها، يتفرسها فكر محنك، ولكنها فائقة الوصف في الخطاب، وتوفر كرامة وبديهة للنشاط الفكري. إن كان هنالك في الفكر بعض الشيء يقدر على منع الناس من تعاطي الشرّ، فلا تكون إلا خاصية ملازمة للنشاط ذاته، مهما كان الموضوع.

لم يقم سقراط، هذا الشغوف بوضع الأسئلة، إلا بالقليل من الإثباتات. ومن بينها، مقترحان يتماشيان بدقة ويتناسبان وموضوعنا. يظهر كليهما في **غورجياس**، ذلك الحوار حول البلاغة، وفنّ الخطابة أمام

الجموع وإقناعهم. ليس تأليف **غورجياس** من أوّل الحوارات؛ فقد وقع وضعه بفترة قبل تعيين أفلاطون على رأس الأكاديمية. أضف إلى ذلك، فقد كان له محتوى بمثابة الفنّ، شكل من الحطاب الذي قد يفقد كلّ معنى إن كان مشفوعا بالشكّ. والحال فهو كذلك، باستثناء أنّ أفلاطون يختتم بأحد الأساطير بوجود آخرة للجزاء والعقاب، وهو ظاهريّا ــ بمعنى بسخرية ــ يحلّ كلّ الصعاب. إنّ أهمية كلّ هذه الأساطير هي أنّها سياسية بالكمال؛ فهو يريد بها التوجه للعوام. ولكن، تكتسب الأساطير، غير السقراطية بالتأكيد، في **غورجياس**، على أهمية كبرى بما أنّ أفلاطون يعترف فيها، حتى في شكل غير فلسفي، بأنّ البشر يقترفون الشرّ تلقائيا، وأيضا، بطريقة ضمنية، بأنه لا يعرف، ولا سقراط أيضا، ما العمل فلسفيا بهذا الوضع المشين للأمور. قد يكون بأنّنا لا نعلم كثيرا إن كان سقراط يعتقد بأنّ الجهل هو سبب الشرّ وأنّ العفة يقع تدريسها، ولكن نعرف فعلا بأنّ أفلاطون يرى أنّه من الحكمة عدم الإكتراث بالتهديدات.

إنّ إثباتي سقراط هما التاليان: بالنسبة للأوّل، "ارتكاب عمل جائر أشنع من تكبّده"، وهو ما يجيب عنه كاليكلاس، محاور سقراط، مثلما قد تفعله كلّ اليونان: "مكابدة (الجور) ليس من فعل الإنسان: فهو مستحسن للعبد، الذي يكون الموت بالنسبة إليه أحسن من الحياة والذي يكون، أمام الظلم وسوء المعاملة دون قوّة بالنسبة لشخصه وبالنسبة لمن يحبّ[1]"؛ أمّا الإثبات الثاني: "من المستحسن استعمال ربابة بنشاز وغير معدّلة، وإدارة جوقة غير منتظمة أو أن أجد نفسي في خلاف أو في تعارض مع جميع الناس، على أن أكون مع ذاتي بمفردي وأن أتناقض"[2]. هذا ما جعل كاليكلاس يقول: "يظهر لي سقراط أنّك تترك العنان لفصاحتك"، ويرى أنّه شخصيا والآخرون لا يكونون على أحسن ما يرام إن لم يمارسوا الفلسفة[3].

---

(1) *Gorcias*, trad. A. Croiset, Paris, 1972, 474b, 483a-b, pp. 147, 162.

(2) Ibid., 482c, p. 161.

(3) 482c, 484c, d,, p.161.

يجب الاعتراف بأنّه وضع الاصبع على شيء ما. إنّها فعلا الفلسفة، أو بالأحرى التجربة الفكرية التي تقود سقراط إلى الحديث مثلما يفعل — حتى وإن كان من البديهي لم يندفع في هذا المسعى للوصول إلى هذا الحدّ، مثلما لم يغامر مفكرون آخرون في مسارهم حتى يكونوا "سعداء"[4]. قد يكون ذلك، وانا متأكدة، خطأ جسيما أن نرى في هذه الأفكار نتيجة تأمل في الأخلاق؛ فالأمر، دون شكّ، مرتبط بالحدس؛ ولكنه الحدس المتولد عن التجربة وبالنظر إلى المسار الفكري، فإنّه لا يمثل، على أحسن تقدير، إلا مادة ثانوية طارئة.)

إنّه لمن الصعب علينا أن نميز إلى أي درجة يكون الإثبات الأوّل في مفارقة عندما وقع عرضه؛ فمنذ آلاف السنين نستعمله ونسرف في استعماله، موفرا لنا شعورا بأخلاقية سوقية. وأحسن دليل على العناء الذي يتعرض إليه القارئ المعاصر لمعرفة مدى أهميّة الثاني هو أنّ الكلمات المفتاح "بمفرده" يقع تناسيها في الترجمات. فالاثبات الأوّل، من جهته، ذاتي؛ ويعني : من الأفضل بالنسبة لي معاناة الشر على اقترافه. وفي الحوار الذي يضمه، يكون ببساطة في تناقض مع الإثبات المناهض، الذاتي أيضا والذي يظهر، فعلا، اكثر منطقيّا. والواضح، هو انّ كاليكلاس وسقراط يتحدّثان عن "أنا" مغاير : فكلّ ما هو مستحسن لأحدهما فهو سيء للآخر.

وإن اعتمدنا، عكس ذلك، وجهة نظر العالم، وليس وجهة نظر المتحدّثين، لتقصي القضية، يجب القول : ما يهمّ هو أنّ الشرّ وقع اقترافه؛ ومن ينتفع، سواء الفاعل أو الضحية، لا علاقة له بالقضية. وباعتبارنا مواطنين، علينا ان نمنع الأعمال السيئة، لأنّ العالم الذي نعيش فيه جميعا، فاعل، وضحية، ومتفرّج كلّ واحد منهم هو السبب؛ تكون

(4) يؤكد أرسطو باستمرار على أنّ عملية التفكير "تنتج" السعادة، ولكن ليس بالمعنى الذي يحدد فيه الطبّ الصحة، ولكن بطريقة تجعل الصحة الإنسان سليما (*Ethique à Nicomaque*, 1144a)

المدينة قد أُصيبت. إنّ القوانين الجنائية والفروق التي يضعها بين الجنايات، التي تكون التتبعات ضدّها واجبة، وانتهاكات تخص المصالح الشخصية لأفراد راغبين أو غير راغبين على إقامة تتبعات، تؤخذ بعين الاعتبار. يمكن لنا أن نحدّد الجريمة كتجاوز للقانون الذي يستوجب العقاب، مهما كانت الضحية؛ ومن الممكن أن تكون هذه الأخيرة على استعداد للنسيان والغفران وربّما ليس هنالك من خطر على طرف ثالث، لو اعتبرنا أنّ الجاني لا يعيد الكرّة ثانية. ولكن القانون لا يسمح لأيّ اختيار، إذ وقع التهجم على كامل المجموعة البشرية.

وبمعنى آخر، ليس المواطن هو الذي يتحدّث هنا بفم سقراط، ذلك لأنّ المواطن مجبر على الاهتمام بالعالم أكثر من الإنشغال بذاته؛ فالإنسان ينكب قبل كلّ شيء على الفكرة. فهو مثلما يقول كاليكلاكس : إن كنت مثلي محبّا للحكمة، مدفوعا برغبة التفكير في كلّ الأمور وبجعل كلّ موضوع محل نقد، ستعرف لا محالة بأن يكون العالم مثلما ترسمه، منقسما إلى أقوياء وضعاف، وبمعنى "أنّ الأقوياء يفعلون فيه ما يقدرون عليه، ويتحمل الضعفاء ما هو مستوجب عليهم" (توسيديدس)، إلى درجة أنّه لا توجد إمكانية أخرى إلا بالقيام أو بتكبد الشرّ، ستعلم عندئذ أنّه من المستحسن تحمّل الفعل. غير أنّه يجب، فعلا، تحسب ما يلي : **إن كنت محبّا للحكمة والفلسفة**؛ وإن كنت تعرف ما هو التفكير النقدي.

حسب علمي، لا يوجد مقطع آخر في الأدب الإغريقي يعيد كلمة بكلمة تقريبا ما قاله سقراط. "إنّ من يرتكب مظلمة هو أكثر شقاء ممن يتكبدها"(5)، هذا ما نقرأه في مقطع من ديموقريطوس، أكبر عدوّ لبرمنيدس، الذي لا يذكر أفلاطون اسمه، دون شكّ لهذا السبب. يظهر لأنّ الصدفة كفيلة بأن تُكشف، ذلك لأنّ ديموقريطوس، خلافا لسقراط، لا يهتمّ بالخصوص بالشؤون البشرية، لكن يظهر انّه انشغل بعمق بالفكر،

(5) Démocrite, *Doctrines philosophiques et réflexions morales*, trad. M. Solovine, Paris, 1928, 14, p. 113.

كظاهرة تجريبية. وسيقولون باننا قد نريد أن نفهم بأنّ المقترح الأخلاقي الخالص يتأتى فعلا من التجربة الفكرية كما هي.

يوصلنا هذا إلى الإثبات الثاني الذي يحدّد، في الواقع، الأوّل. وهو أيضا في تناقض بامتياز. يقول سقراط بأنّه فرد **وبالتالي** غير قادر على المغامرة بان لا يكون متناغما مع ذاته. ولكن ما من تماثل مع ذاته، فعلا وقطعيّا **واحد**، مثل الألف هي الألف، فلا يمكن أن تكون في تناسق ولا في تخاصم مع الذات؛ يجب دوما على الأقلّ نغمين لخلق صوت متناسق. عندما أبرز، دون شكّ، ويشاهدني الآخرون، فأنا واحد؛ وإلا فإنهم لا يتعرفون عليّ. وكلما كنت مع الآخرين، واعيا تقريبا بذاتي، فإنّي أكون مثلما أظهر لهم. نطلق اسم **الوعي بالذات** (حرفيا، مثلما شاهدنا، "التعرف مع الذات") الأمر الغريب وهو في اتجاه أني أنا أيضا لنفسي، رغم أنّه لا نستطيع القول بأنني أظهر، ممّا يبيّن أنّ "الكائن الواحد" لسقراط ليس بديهيا مثلما قد يتضح؛ فأنا لست فقط للآخرين، ولكن لنفسي وفي هذه الحالة لست علنا واحدا. ينزلق اختلاف في وحدانيتي.

هذا الإختلاف معروف لدينا لا محالة. فكل شيء موجود في صلب التعدّدية ليس فحسب ما هو، في هويته، ولكنه أيضا مختلف عن البقية؛ أن نكون مختلفين ينتمي إلى طبيعته ذاتها. فعندما نحاول بأن نتمكن منه عن طريق الفكر، لتحديده، يجب الأخذ بعين الاعتبار تلك الغيرية أو الإختلاف. ما إن نقول ما هو الشيء، علينا القول بأنّه غير موجود، أو أننا نقوم عندئذ بعمليات الحشو : فكلّ تحديد هو رفض، مثلما يقول سبينوزا. وفي خصوص هذا المشكل للهوية والإختلاف، يوجد في كتاب **السفسطائي** لأفلاطون مقطع غريب أشار إليه هيدغير. يؤكد الغريب في الحوار على أنّه "ليس الثنائي بين الحركة والسكون هو "الآخر" أو "المثل"... فكلّ ما هو آخر له خاصية ضرورية بأن لا يكون ما هو عليه سوى نسبيّا مقارنة بشيء

---

(6) *Le Sophiste*, 254d, pp. 367-368.

آخر[6] يؤكد هيدغير، عند تأويله للجملة، على الشريعة، إذ لا يقول أفلاطون، مثلما كنّا نتوقع، بأنّ "كلّ شخص (خارج سياقه) شبيه بالذات" بالمعنى المنطقي أنّ الألف هي الألف، حالة حيث يتولد الإختلاف من تعدّدية الاشياء. وحسب هيدغير، هذا الشرعي يعني بأنّ "كلّ شيء هو ذاته عائد إلى نفسه، مثل الذات هي نفس الشيء ــ بمعنى انها لذاتها بمعية ذاتها... تفرز الهوية العلاقة المؤكدة بحرف الجر "مع"، وإذن فهي تامل، وعلاقة، وحصيلة : الوحدة في التوحد"[7].

يوجد المقطع الذي يحلله هيدغير في القسم الأخير من كتاب **السفسطائي** الذي يتطرّق إلى "الخصوصية العمومية" للأفكار المندمجة والممتزجة وخاصة ما يمكن أن يكون مشتركًا بين الإختلاف والهوية، المختلفين ظاهريّا. "كلّ ما هو آخر لديه خصوصية ضرورية بأن لا نكون سوى ما هو شبيه نسبيا إلى شيء آخر"[8]، ولكن العكس، فالأشياء "التي هي ما هي عليه لذاتها، تساهم في "فكرة" الإختلاف "بحكم أنه تحيل إليها" ــ فهي متطابقة إلى وإلى ذاتها إلى درجة أنّ كل فكرة تختلف عن الافكار الأخرى، "لا بحكم طبيعتها الخاصة، ولكن لأنّها تساهم في ميزة الإختلاف"[9] بمعنى ليس بوجود علاقة بشيء يختلف عنه، ولكن لأنّه يوجد في صلب تعدّدية الأفكار وأنّ "كلّ كيان كما هو يوفر إمكانية أن يكون معتبرا كمختلف عن شيء ما"[10]. وفي مقاصدنا الخاصة، ما إن وُجدت تعدّدية ــ لكيانات حيّة، لأشياء، ولأفكار ــ هنالك اختلاف، ولا يتأتى هذا الإختلاف من الخارج، ولكنه ملازم لكلّ كيان في شكل ثنائية، عن طريق التوحّد.

يظهر لي أنّ هذه المنظومة ــ تورّط أفلاطون وكذلك تأويل هيدغير ــ

(7) Martin Heidegger, *Questions I*, «Identité et différence», pp. 258-259.

(8) 255d, p. 368.

(9) 255e ; *Plato's Theory of Knowledge*, Cornford, p. 282.

(10) Heidegger, cours sur *Le Sophiste*, p. 382.

خاطئة. اجتثاث شيء عاديّ من سياقه المتوفر من قبل الآخرين وعدم البحث عنها إلا في "علاقتها" بذاتها، بمعنى هويتها، لا تظهر أي اختلاف، وأيّ غيريّة؛ وفي نفس الوقت تكون العلاقة لشيء لا يكون كذلك، فيفقد موضوعنا حقيقته ويكتسب جانبا غريبا مخيفا نوع ما. وهكذا يتضح أحيانا في الآثار الفنية، خاصة في الكتابات النثرية للشاب كافكا، او في بعض لوحات فان غوغ التي تمثل موضوعا واحدا، كرسيا، وحذاء. ولكن هذه الآثار الفنية هي محلّ فكرة، وما يتوفر لها من معنى ــ وكأنها ليست فحسب ذاتها ولكن لذاتها ــ هو فعلا التغيير الذي تحتمله عندما تستولي عليها الفكرة.

وبعبارات أخرى، فإنّ النُقلة التي تحدث هنا هي نُقلة تجربة الأنا المفكر في الأشياء ذاتها. ذلك لأنّ ما من شيء يكون ذاته وفي نفس الوقت لذاته؛ وإن لم يكن الاثنان في واحد التي اكتشفها سقراط بانها جوهر الفكرة وأنّ افلاطون ترجمها بلغة المفاهيم مثل الخطاب الصامت للأنا مع الأنا[11]. ولكن، يجب التأكيد عليه ثانية، ليس النشاط الفكري يؤسس للوحدة، ويوحد الاثنين في واحد؛ بل اعكس، فالاثنان في واحد ينقلبان إلى واحد عندما يفرض العالم الخارجي نفسه ويقطع فجأة المسار الفكري. عندئذ، عندما نطالب المفكر بإلحاح في عالم الظواهر، حيث يكون دوما واحدا، فهو وكأنّه، منقسم إلى جزئين من قبل المسار الفكري، فينغلق الكلّ دفعة واحدة. فالفكرة، وجوديًا إن صحّ التعبير، عملية فردية، ولكنها ليست منفردة؛ فالعزلة هي وضعية الإنسان الذي يكون صحبة شخصه. يظهر الإنفراد عندما أكون وحيدًا دون أن يغادرني الاثنان في واحد، عاجزًا أن يرافقني لذاتي، عندما أخطأ في حق نفسي، مثلما يقول جاسبيرس أو، بتعبير آخر، عندماأكون واحدا ودون أي كان .

ما من شيء يبيّن بوضوح بأنّ الإنسان موجود أساسا في البُعد

(11) Théétète, 189 e ; Sophiste, 263 e.

التعدّدي باعتبار أنّ وحدته تجدّد، خلال عملية التفكير، الوعي البسيط الخاص به، ويتقاسم دون شكّ مع الكائنات الحيوانية المتطوّرة، في الثنائية. ففي هذه الثنائية للأنا أمام الذات التي تجعل من التفكير نشاطا حقيقيا، اكون فيه في نفس الوقت من يطرح السؤال والذي يجيب عنه. يمكن أن يصير الفكر جدليّا ونقديّا لأنّه يحتمل هذا المسار من الأسئلة والأجوبة، في المحاورة التي تتمثل فعلا "في الترحال من خلال الكلمات"[12] والذي بفضله نطرح دون هوادة السؤال السقراطي الأساسي : "**ماذا تريد القول بـــ؟**"... إلا إذا كان القول صامتا وبالتالي سريعا جدّا إلى درجة أنه من الصعب العثور على البنية الحوارية.

لا يتمثل معيار الحوار العقلي في الحقيقة التي تستوجب إجابات عن الأسئلة التي أثيرها مع ذاتي؛ وهذا سواء في شكل حدس، القوي بينة الحواس، أو كنتيجة ضرورية منهج يأخذ بعين الاعتبار نتائج التمشي الرياضي أو المنطقي والذي يرتكز على منظومة العقل لفرض قوّته الطبيعية. إنّ المقياس الوحيد للفكر السقراطي هو أن يكون متناسقا مع ذاته، وأن يظل متماسكا[13]؛ وعكسه، على أن نكون في تناقض مع ذاته[14] يعني فعلا أن يصير عدوّه الشخصي. لذلك يؤكد أرسطو بوضوح، في أوّل طرح لمبدأ التناقض الشهير بانّ يتعلق ببديهية : "يجب علينا بالضرورة الإيمان لأنّ الإثبات، ولا أكثر منه القياس، لا يتوجّه للخطاب الخارجي، وإنما لخطاب الروح الداخلي. ويمكن أن نجد فعلا على الدوام اعتراضات للخطاب الخارجي، ولكن لا نستطيع ذلك على الدوام بالنسبة للخطاب الخارجي، إذ عندئذ، فإنّ الذات هي التي تكون الشريكة ولا يمكن أن نصير عدوهاالشخصي[15] (يمكننا هذا المثل من ملاحظة كيف أنّ هذا النوع

(12) *Le Sophiste*, 253b, p. 364.

(13) *Protagoras*, 339c.

(14) Ibid., 339b, 340b.

(15) *Oragon, les secondes analytuqyes*, 76b 22-25.

من الحدس، ثمرة تجربة للأعمال التي يتمتع بها الأنا المفكر تتيه عندما نعمّمها لنجعل منها نظرية فلسفية ـ "الألف لا يمكن أن تكون في نفس الوقت ألفا والباء في نفس الظروف ونفس الوقت" ـ إذ أنّ أرسطو نفسه يقوم بهذا الغيير عندما يتطرق إلى هذه المشكلة في كتابه **الميتافيزيقا**.(16)

عندما نتمعّن في كتاب **الأورغانون**، "الوثيقة" مثلما وقع تسمية الكتب المنطقية لأرسطو، منذ القرن السادس، نتيقن بجلاء أنّ ما نطلق عليه الآن اسم "المنطق" لم يكن إطلاقا، في البداية، مستساغا " "كوسيلة للتفكير"، ولكنه كان علما للكلام والاستدلال الصحيحين عندما نحاول إقناع الآخرين أو أن نبيّن ما نؤكد عليه، بدأ دائما، مثلما يفعل سقراط، بمقدّمات قادرة على أن تكون مقبولة من قبل أكثرية الناس، أو من قبل أغلبية من نعتبرهم أكثر حكمة. ففي الكتب الأولى، لم يقع بعد طرح مبدأ اللا-مناقضة، القطعي فقط في حالة الحوار الداخلي للفكر، كقاعدة أساسية للخطاب بصفة عامة. وليس إلا عندما تصير هذه الحالة من الحوار، لكلّ فكرة، النموذج المتبع الذي حدّد كانط في كتابه **الأنتروبولوجيا** الفكر باعتباره "التحدّث مع النفس... وإذن الاستماع إلى صوت داخلي"(17) يمكن اعتبار العبارة "فكر دائما بتوافق مع ذاتك" في عداد الامثلة السائرة حيث نلاحظ "الأوامر الثابتة لطائفة المفكرين"(18).

وفي كلمتين، تشير عملية التحديث، الخاصة بالكائن البشري، والتي تشمل الوعي بالذات، في الحوار الفكري بين الأنا والذات، إلى الاختلاف والغيرية، خاصيتان مهيمنتان في عالم الظواهر الخاص بالإنسان باعتباره مستقرّا، وسط تعدّدية للمواضيع، وتمثلان أيضا الشروط الأساسية لوجود **الذات**العقلية، إذ هذه الأحيرة لا تتواجد فعلا إلا في الثنائية. وهذه **الذات** ـ هل أنا موجود ـ تعرف الاختلاف في الهوية عندما لا يوجد فعلا أي

---

(16) 1005 b 23 - 1008a 2.

(17) 135 & 39.

(18) 136 & 59.

علاقة مع الظواهر، ولكنها لا ترتبط إلا بنفسها. (وتفسر هذه الثنائية الخلقية، إن صحّ التعبير، تفاهة البحث عن الهوية، حسب موضة أيامنا هذه. فمعاصرونا لا يستطيعون حلّ أزمتهم للهوية إلا إن لم يكونوا على الإطلاق بمفردهم وان لا يحاولوا أبدا التفكير.) فدون هذا التقسيم الخلقي، فإنّ ما يقوله سقراط عن الانسجام لدى كائن واحد حسب الظاهر، قد لا يكون له أي معنى.

إنّ الوعي بالذات والفكر شيئان؛ فقرارات الوعي لها صفة مشتركة مع التجربة الحسية بأنّها "قصدية"، وبالتالي فهي إدراكية، بينما الأنا المفكر لا يفكر بعض الشيءن ولكن في بعض الشيء، في فعل جدلي يتواصل في شكل حوار صامة. فدون وعي، بمعنى الوعي بالذات، لا يمكن للفكر أن يكون ممكنا. وهو ما يحيّنه الفكر، في مساره المتّصل، فإنّ الاختلاف، الحاضر في الوعي في هذا شكل فعلا بسيطًا؛ فليس سوى في ظلّ هذا الشكل المهذّب يصير الوعي بالنفس الخاصية المهيمنة لكائن ليس بالإله ولا بالحيوان، بل إنسان. فمثلما تطمر الاستعارة الخندق بين عالم الظواهر والأنشطة العقلية المترتبة عنها، فإنّ الاثنين في واحد السقراطية توفر بلسما لوحدانية الفكر؛ تكشف ثنائيته الملازمة تعدّدية لامتناهية هي بعيدة عن الأرض.

فبالنسبة لسقراط، تعني ببساطة ثنائية الاثنين في واحد بأنّه إن أردنا التفكير، يجب الكيف حتى يكون المتناقشان في عافية وأن يكونا صديقين الواحد للآخر. فالرفيق الذي يطل علينا في وحدتنا، والعقل في يقظة، هو الوحيد فعلا الذي لا نتركه واجما هناك ـــ إلا إذا ما توقفنا عن التفكير. إنّه من المستحسن مكابدة الشرّ على اقترافه، لأننا نستطيع أن نظلّ أصدقاء للضحية، ولكن يصير صديقا لقاتل، والعيش معه؟ حتى مجرم آخر. وفي نهاية الأمر، فإنّ الاعتبار البسيط فعلا أنّه من المهمّ أن يتناغم الأنا والذات التي يشير إليها الأمر الشرطي الصارم لكانط. " تصرّف بطريقة يُشيّد فيها فعلك إلى مستوى الحكمة الكونية"[19]، متناولا ثانية الأمر "لا تكن في

(19) Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, *Werke*, vol. IV, pp. 51-55.

تناقض مع نفسك". فالمجرم، والسارق لا يريد إلا أن تصير عبارة "تقتل"، و"تسرق" قوانين كونية، إذ يخاف كل واحد منهما فطريًا على حياته وأملاكه. وإن جعلنا من أنفسنا الاستثناء، نتناقض مع أنفسنا.

ففي أحد الحوارات المشكوك فيه، يستطيع هيبياس الأكبر القادر على توفير شهادة حقيقية عن سقراط، حتى وإن كانت الرواية عن أفلاطون، حيث يصف الأوّل هذا النوع من المواقف ببساطة وبدقة. إنها نهاية الحوار، فقد حان الوقت للعودة إلى البيت. يقول سقراط لهيبياس، الذي أظهر أنّه محاور معوجّ بنوع خاص، كم هو "رجل سعيد"، مقارنة لذاته، يترقب في البيت شخصا مقيتا والذي لا يتوقف عن إرغامه على تحمل استجوابات واستجوابات مضادة. "إنّه رجل من أقاربي ويقطن بيتي". وما أن يسمع سقراط يعبر عن آراء هيبياس ختى يسأله "إن لم يكن خجولا بأن يعالج موضوعا عن جمالية مختلف طرق العيش، (هو) الذي يقع اقناعه علنًا بسهولة بجهله بطبيعة هذا الجمال الذي يعالجه"[20]. وعندما يعود هيبياس إلى بيته، يظلّ حالة، رغم أنّه يعيش بمفرده، فلا يبحث عن مرافق. ولا يفقد الوعي بذاته، وهذا أمر متأكد؛ ذلك لأنّه لم يتعوّد على تحيينه. وعندما عاد سقراط، لم يكن منفردا، فقد كان مع ذاته. ومن الواضح أنّه سيجد اتفاقا مع هذا الشخص الذي يترقبه، لأنّهما يعيشان تحت نفس السقف. فمن المستحسن أن نكون على خلاف مع جميع العالم على أن نكون كذلك مع شخص واحد مرغمين على مشاركته في الحياة عندما تركنا الآخرين وراءنا.

إنّ ما اكتشفه سقراط، هو أنّه في إمكاننا الحصول على علاقات مع الذات، وكذلك مع الآخرين، وأنّ النوعين من العلاقات تمثل نقاطًا مشتركة. يلاحظ أرسطو عند الحديث عن الصداقة قائلا : "إنّه مغ صديقي في علاقة شبيهة بالعلاقة التي يقيمها مع ذاته"[21] ـ ممّا يعني : يمكننا

---

(20) *Happias majeir,* trad. A. Croiset, Paris, 1921, p. 42.

(21) *Ethique à Nicomaque*, 1166 a 30, p. 445.

مواصلة الحوار الفكري معه ومع الذات أيضا. ما زلنا هنا في مستوى السنة السقراطية، لو لم يقل سقراط : الأنا، هو أيضا، هو نوع من الصديق. فما يصلح من نمط، في هذا الشأن، هو فعلا، تجربة الصداقة، وليست صداقة الذات، نحلل موضوع التبادل، ثمّ نكتشف بأننا نقدر على إقامة حوار، ليس مع الآخرين فحسب، بل مع الذات. والسمة المشتركة، لا محالة، هو أنّ حوار الفكر لا يكون إلا بين الأصدقاء وأنّ المعيار الأساسي، وسيادته العلوية، إن صحّ التعبير، يقع التعبير عنه على هذا المنوال : لا تضع نفسك في تناقض مع ذاتك.

إنّ السمة الأساسية "للأفراد الفاسدين أخلاقيّا بصفة مستمرّة" هو أن يكونوا "في خصومة مع أنفسهم" و"الشريرون الباحثون عن صحبة أشخاص آخرين... يهربون من أنفسهم... والروح ممزقة بين الزمر[22]. فأيّ نوع من الحوار يمكن ان يكون مع الذات عندما لا تكون الروح في تناغم، ولكن في حرب مع الذات؟ وهذا فعلا ما نتفاجأ به، عندما تكون شخصية شكسبير، ريشارد الثالث لوحدها :

> "كيف ! هل أنا خائف من نفسي؟ ليس هنا إلا أنا ! ريشارد يحب ريشارد وهذا أنا. فهل هنالك مجرم هنا؟ لا... بل أنا ! لنهرب إذن... ماذا؟ هل أهرب من نفسي؟ ... حجة معقولة ! لماذا؟ حوفا من ان أعاقب نفسي... من؟ ذاتي ! إذن ! أعشق نفسي ! لماذا؟ لأجل القليل من الخير الذي أسديته لنفسي؟ لا ! بل أمقت نفسي للأعمال المقيتة التي اقترفتها بنفسي. إني شقيّ... ولكن لا، أكذب، لست كذلك. غبي، تحدث إذن خيرا عن نفسك... غبي، لا تخادع نفسك"[23].

ولكن، كلّ شيء تتغير هيئته عندما يكون منتصف الليل بعيدا وأنّ ريشارد فرّ من صحبته للالتحاق بصحبة أترابه. عندئذ :

(22) Ibid., 1166b 5-25, p. 446.

(23) *Richard III*, trad. François Victor-Hugo, Paris, 1961, V, III, p. 432.

"ليس الوعي سوى كلمة يستعملها الجبناء، وقع اختراعها أوّلا لوضع الأقوياءعند حدودهم"[24].

يجب حتى على سقراط، الذي يحب كثيرا الساحات العمومية، أن يعود إلى بيته حيث يكون وحيدا، راكنا في وحدته، لكي يجد الآخر.

أثرت الانتباه حول هذا المقطع لـ**هابياس** الأكبر، البسيط جدّا، إذ يمثل استعارة يمكن أن تساعد على تبسيط المشاكل العويصة ــ حتى وإن جازفنا بالمغالاة في هذا المعنى ــ وبالتالي العرضة أن تكون أيضا اصعب. ستوفر القرون القادمة الفرد الذي يترقب سقراط في بيته اسم "الوعي". يجب علينا أن نتقدّم وأن نبرّر أنفسنا أمام المحكمة لإعادة استعمال اللغة الكانطية. ولقد اخترت هذا المقطع من ريشارد الثالث لأنّ شكسبير، رغم استعماله عبارة "الوعي"، فهو لا يأحدها بمعناها العادي. لقد استوجب الكثير من الوقت على اللغة الأنقليزية التفريق بين "**الوعي**" و"**إدراك** الوعي" وفي بعض اللغات مثل الفرنسية، لم يقع هنالك تمييز. نفترض أنّ الوعي، حسب التفاضل الأخلاقي أو الشرعي، حاضر في كلّ واحد منّا على الدوام، مثل الوعي بالذات. وهو يفترض أيضا قول ما يجب القيام به وما يستوجب الندم عليه؛ وقبل أن يصير **نورا طبيعيا** أو عقلا عمليّا لدى كانط، يكون صوت الإله.

وخلافا لهذا الوعي الحاضر دوما، فإنّ الفرد الذي يتحدث سقراط يظلّ في البيت؛ يخافه سقراط مثلما يخاف مجرمو ريشارد الثالث الوعي. وفي هذه المرّة، يظهر الوعي بعد برهة، عند انجازه بجريمة، مثلما هو الامر بالنسبة لريشارد الثالث، أو بالأفكار الملقاة في كلّ موقع، مثلما هو لدى سقراط. أو ربما بمجرّد الخوف المسبق لاستفاقة شبيهة، في حالة المجرمين القراصنة لريشارد. هذا الوعي، على عكس صوت الإله أو الأنوار الطبيعية، لا يحدّد شيئا على الشكل الإيجابي (حتى دامون سقراط،

(24) Ibid., pp. 435-436.

صوته الإلهي، يقتصر على قول ما يجب أن لا يفعله)؛ فحسب صياغة شكسبير "يعيق (الوعي) الإنسان في كلّ مكان بالحواجز". ممّا يجعل الإنسان يهابه، لأنّه يريد العثور على شاهد، واقف هناك، ولكن في كلّ مرّة يريد فيها فعلا العودة إلى بيته. وفي شكسبير، يقول المجرمون : "كلّ إنسان يريد العيش في حبور يحاول... أن يعيش دونه" وهذا ليس بالصعب، إذ يكفي لذلك عدم الشروع في حوار منفرد وصامت نطلق عليه اسم "الفكر"، وبعدم الرجوع إلى البيت لتفحص الأمور بدقة. ليست المسألة مسألة طيبة أو إساءة، وليس أيضا مسألة ذكاء أو غباوة. إنّ منْ لا يعرف ما هي هذه العلاقة الصامتة (التي نخضع فيها للتقييم النقدي ما ننطق به أو ما نفعله) لا يخاف من مناقضة نفسه، وهذا يعني أنّه لا يحصل إطلاقا لا على إمكانية أو الرغبة لتبرئة ما يقول أو يفعل؛ ولا يترك لنفسه أيضا مجالا للتوقف عند فكرة الجناية، بما أنّه يعتمد على نسيانها في الساعة الموالية. فالأشرار ــ رغم ما يقوله أرسطو ــ لا "يغمرهم الندم".

فالفكر، بالمعنى غير الإدراكي وغير المتخصص، مصمم كضرورة طبيعية، فإنّ تحيين الإختلاف الحاضرفي الشعور بالنفس بوعي، لا يكون امتيازا لأقلية، ولكن خاصية حاضرة على الدوام في كلّ واحد منّا؛ إضافة إلى ذلك، ليس عدم القدرة على التفكير شائبة لجحافل من الأشخاص الفاقدين للذكاء، ولكن إمكانية تتصيّد، دون توقف، كلّ واحد منّا ــ بما فيهم رجال المخابر، والعلماء وآخرين مختصين في الجهالة العقلية. يمكن لكلّ الناس أن يُدفعوا لتجنب هذه العلاقة مع الذات التي اكتشف سقراط أنها كانت ممكنة التحقيق والهامة. فالفكرة تسير بالتوازي مع الحياة وهي في حدّ ذاتها زبدة ما هو غير مادي للحياة؛ وبفعل أنّ الحياة مسار، فلا يمكن أن يكمن جوهرها إلا في المسار الفكري بذاته، وليس في النتائج الملموسة أو الأفكار النوعية. فالحياة المجرّدة من الفكر ليس لديها من مستحيل : فهي لا تتمكن من تنمية جوهرها الخاص، فهي ــ ليست مجرّدة فحسب من المعنى؛ بل إنها ليست بالموجودة. فالناس الذين لا يفكرون هم مثل الذين يسيرون وهم نيام.

وبالنسبة للأنا المفكر والتجارب التي يعرفها، فإنّ الوعي الذي "يعيق الإنسان بحواجز في كلّ مكان" هونتيجة إضافية. ومهما تكن السبل التي يتبعها الأنا المفكر في مساره، فعلى الأنا الذي نمثله جميعا أن يجتهد بعدم القيام بشيء يجعل من الصداقة والتوافق بين الاثنين في الواحد مستحيلة. وهذا ما رآه سبينوزا في "القناعة الداخلية" : يمكن أن تظهر القناعة الداخلية من العقل، وهذه القناعة التي تتولد عن العقل هي وحدها هي العظيمة الممكن أن تظهر"(25). ولا يكون معيارها العملي القواعد العادية، المعترف بها من قبل العامة والموافق عليها من طرف المجتمع، فيكون من الأجدر معرفة إن كنت أشعر بالقدرة على العيش في سلام مع نفسي، عندما يحين وقت التفكير حول أفعالي وأقوالي. إنّ الوعي هو حدس الشخص الذي يترقبك كلما أردنا العودة إلى البيت.

وبالنسبة للمفكر نفسه، تظل هذه النتيجة الأخلاقية الثانوية هامشية. ولا توفّر الفكرة في حدّ ذاتها شيئا عظيما للمجتمع، أقل بكثير من التعطش للمعرفة الذي يستغلّ الفكرة مثل الآلة المستعملة لغايات أخرى. فهي لا تخلق قيمًا؛ وسوف لا تجدن جملة وتفصيلا "أحسن ما يمكن القيام به"؛ فهي لا توطد المسيرات المعترف بها، بل تفككها. وليس لها أيضا بعدٌ سياسيّ، إلا إذا ما وقع الإعلان عن حالة طوارئ. يكفيني، ما انا على قيد الحياة، أن أعرف كيف أعيش مع ذاتي تلك هي الحكمة التي تجهلها السياسة، إلا في "الوضعيات الحدودية".

لقد وقعت صياغة هذه العبارة من قبل ياسبيرس لوصف التصرف البشري، العام والجامد ــ "(الذي يريد بأن) لا أستطيع العيش دون مقاومة ودون ألم؛ وأن لا أتحاشى عقدة الذنب؛ وأن أموت وجوبا ــ وان يعرف تجربة "أمر ما مترقب يعلن سلفا عن السمو" والذي، في حالة ردّة فعل

(25) Spinoza, *Œuvres complètes*, trad. R. Caillois, M. Francès et R. Misrahi, Paris, 1954, *L'éthique*, quatrième partie, proposition LII, p. 534.

منّا، يجعلنا "**الكائن الذي نكونه قصريّا**"[26]. يجب لدى ياسبيرس أن يكون التعبير مفهوما وكثير الدلالات اقل منه من التجارب الخاصة مقارنة إلى عمل بسيط اكثر من الحياة ذاتها، الموجودة بين الولادة والموت، فهي مسألة الحدود بحكم أنّ وجود الإنسان هنا يرغمه دون انقطاع على الأخذ بعين الاعتبار الماضي الذي لم يعشه والمستقبل الذي سوف لا يحياه. ولهذا الحدّ، فإنّ الأمر الهام هو أننا كلما سموْنا عن حدود الحياة الشخصية بالتفكير في الماضي، لمحاكمته، وفي المستقبل، لجعله مشاريع عزيمة، لم يعد التفكير نشاطا سياسيا هامشيّا. وهذا النوع من التفكير يتولد لا محالة عندما تصير الوضعية السياسية متأزمة.

عندما ينجرف كلّ العالم، دون تفكير، بما يفعل ويعتقد الآخرون، فإنّ كلّ من يفكر مجبولين على الخروج من حُفرهم، إذ رفض الدخول في الحلبة جليّ ويتحوّل إلى شكل من العمل. وفي الحالات المتأكدة لهذا النوع، يتضح أنّ عنصر التطهير الكامن في الفكر (عمل القابلة لدى سقراط، الذي يجلب في وضح النهار نتائج الأفكار المسبقة دون تفرّس، وبذلك يهدمها ـ القيم، والمذاهب، والنظريات وحتى القناعات) هي ضمنيّا سياسية. ذلك لأنّ عملية الهدم المعنية لها مفعول تحرري بالنسبة لخاصية أخرى، خاصية التمييز، الذي يمكن أن نعتبره باستحقاق أكبر سياسة للخصائص العقلية البشرية. فهي التي تحدّد **الأمثلة** الخاصة، دون تضمينها في إطار القواعد التي تُدرّس وتُحفظ حتى تحصل على وضعية العادة الممكن تعويضها بعادات أخرى وقوانين مغايرة.

إنّ إمكانية الحكم على حالات خاصة (أشار إليها كانط)، والقدرة على القول "بأنّه شرّ" و"أنّه جميل" وهكذا دواليك ليس نفس الشيء وملكة التفكير. يعالج الفكر المتخفي، وصور الاشياء الغائبة؛ ويهتمّ التقييم دوما بالأشياء وبالحالات الخاصة القريبة. ولكن، هنالك رابطة بين

(26) *Philosophie*, Berlin, GHeidelberg, 1932, vol. II, chap. 7.

الاثنين، مثلما هو الشأن بين الوعي والوعي بالذات. إن حيّن الفكر ــ الاثنين في الواحد للحوار الصامت ــ الإختلاف الموجودة في الهوية التي يعرفها الوعي بالذات، ومن هنا يُعدّ الوعي الثانوي، عندها يكون الحكم، عند ما قبل صياغة العامل المحرّر للفكر، يحقق الفكرة، ويجعلها جلية في عالم الظواهر حيث لا نكون إطلاقا على انفراد ودائم الانشغال بالتفكير. فظاهرة ريح الفكر لا تمثل المعرفة؛ إنها القدرة على التمييز بين الخير والشرّ، والجميل والقبيح. استعداد يمكن أن يحيد فعلا، في لحظات قليلة حيث الرهان معروف، عن الفواجع، للأنا على الأقلّ.

IV

أين نحن عندما نفكر

19

«تارة أفكر وتارة أنا موجود» (فاليري) :
لا أحد موجود

كلّما اقتربت من نهاية هذه الملاحظات، شرعت في التمني بأن لا يترقب القارئ ملخصا نهائيا. إن حاولت ذلك أجد نفسي في تناقض جليّ مع الوصف الذي طرحته. إن كان الفكر نشاطًا تكون نهايته في ذاته، وإن كانت الاستعارة التي تناسبه، مشتقة من تجربتنا الحسية العادية بالشعور أننا على قيد الحياة، يؤدي إلى أنّ المسائل المتعلقة بالهدف أو نية التفكير ليس لها أبدا إجابة أكثر ممّا تحمله عن الهدف أو نيّة الحياة. لقد طرحت السؤال ــ أين نحن عندما نفكر؟ ــ في خاتمة تحليلي، لا لأنّ الإجابة توفر استنتاجات، ولكن لأنّ السؤال نفسه والبواعث التي تتسبب فيه ليس لها معنى إلا في سياق سيرورتنا. وبما أنّ ما سيأتي يرتكز فعلا على تأملاتي السابقة، فإنني سألخصها باقتضاب، في شكل تظهر وجوبا، خلافا لغايتي، شكل القضايا الدغمائية.

أوّلا، يكون الفكر دوما خارج النظام، فتقطع مع الأنشطة العادية وتنقطع بهذه الاخيرة. وأحسن صورة لهذه الوضعية هي ربما أيضا ــ باستعمال الرواية القديمة ــ العادة التي التي توخاها سقراط "باعتبار نفسه موضوع تأملاته"، منحرفا عن رفقة المحيطين به، ومتموقعا، حيث ما كان، "رغم النداءات"، لمواصلة اهتماماته المتقدّمة[1]. يروي زينوفون أنّه ذات

(1) *Le Banquet*, 174 d, p. 5; 175a, p. 6.

يوم ظل بلا حراك تامّ طيلة أربع وعشرين ساعة بأكملها، في مخيم عسكري، منغمسا في أفكاره، إن صحّ القول.

ثانيا، إنّ التجارب الحقيقية التي يتخطاها الأنا المفكر تتجلى بطرق شتى : من بينها، الحجج الفضفاضة للميتافيزيقا، كنظرية لعالم ثنائي، وبطريقة مؤكدة، الأوصاف غير النظرية للفكر كشكل من الموت أو، العكس بالعكس، الفكرة النومنية التي عندما نفكر نكون جزءا من عالم آخر ـ حاضرين، بفضل الحدس، في ظلمة في هذا الكون الحقيقي ـ أو أيضا التعريف الذي يوفره أرسطو للحياة النظرية كحياة لغريب. تنعكس نفس الأفعال التجريبية في الشك الديكارتي لحقيقة العالم، في قولة "تارة أنا أفكر وتارة أنا موجود" لفاليرير (وكأنّما أن نكون موجودين حقيقة وحقيقة التفكير في تناقض)، في أقوال ميرلو بونتي : "إننا فعلا في وحدة شريطة أن لا نعرف ذلك، فحتى هذا الجهل هو وحدتنا (وحدة الفيلسوف)"[2].

وحقيقي أنّ الأنا المفكر، مهما كانت نجاحاته، لا يستطيع أبدا أن يصل إلى الحقيقة كما هي أو أن يقنع نفسه بوجود شيء أو أنّ الحياة، الحياة البشرية ليست شيئا آخر سوى حلم. (الإعتقاد بأنّ الحياة ليست سوى حلم هو، كما نعلم، إحدى المظاهر الأكثر خصوصية للفلسفة الشرقية؛ والأمثلة المستقاة من الفلسفة الهندية كثيرة. أذكر وأحدها ماخوذ من الصين، شديد البلاغة باقتضابه. إنها حكاية يروونها عن الفيلسوف الطاويي (يعني المناهض للكونفسيوسية) شوانغ شو. "لقد شاهد في المنام أنّه فراشة، تحلق من هنا ومن هناك، سعيدة بوضعها وتقوم بما يحلو لها. وهي لا تعرف أنها شوانغ شو. واستفاق فجأة ووجد نفسه، دون خطأ، شوانغ شو السمين. ولكنه لا يعرف إن كان شوانغ شو الذي حلم بأنّه فراشة أو أنّ الفراشة هي التي حلمت بأنّها شوانغ شو. فبين شوانغ شو والفراشة، لا بدّ من وجود لا محالة اختلاف !"[3].

---

(2) Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, p.220.

(3) Sebastian de Grazia, "About Chiang Tzu", in *Dalhousie Review*, été 1974.

وتبرز بالمقابل قوّة التجربة الفكرية في السهولة التي يمكن أن ينقلب فيها التناقض بين الفكرة والحقيقة بطريقة تظهر فيها الفكرة لوحدها حقيقية، بينما كلّ ما يظهر وقتي كأنه غير موجود: "ما هو محلّ تفكير، موجود وما هو موجود، ليس كذلك بمثابة فكرة"(4). غير أنّ الامر الهام، هو أنّ هذا النوع من الشك يختفي فجأة عندما شيء ما يقلق راحة المفكر وأنّ نداء العالم والآخرين يحوّل الثنائية الداخلية للاثنين في واحد إلى واحد مستردّ. من هنا يظهر إذن أنّ الفكرة القائلة بأنّ كلّ ما هو موجود ليس سوى حلم هو سواء الكابوس الناجم عن تجربة فكرية أو فكرة مواساة التي نستجديها، ليس عندما ننعزل عن العالم، ولكن عندما يتخلى العالم عنا ويصبح غير واقعي.

ثالثا، تنجم غرائب النشاط الفكري عن الانسحاب، الملازم لكلّ نشاط فكري؛ لا يهتمّ الفكر إلا بالغيابات ويبتعد جانبا عمّا هو قريب وحاضر. وأكيد، أنّ هذا لا يدلّ على وجود عالم آخر غير الذي ننتمي إليه في الحياة العادية، ولكن هذا يعني أنّ الواقع والوجود، الذي لا نتصوّره إلا بمعاني الزمن والفضاء، يمكن لهما أن يوضعا وقتيّا بين قوسين، متحررين من ثقلهما، وفي نفس الحين، من حواسهما لفائدة الأنا المفكر. وما يجعله، عندئذ، يصير، عند النشاط الفكري، ذا دلالة هو خلاصة، أنجبها التجرّد من الحسّ، وهذه المختارات ليست مفاهيم بسيطة مجرّدة، نطلق عليها سابقا اسم "الماهيات".

لا تترك الماهيات مجالا للتموضع. عندما يهيمن عليها الفكر البشري، تتخلى عن العالم الخاص وتندفع في البحث عن موضوع عموما **موهوبا بدلالة**، ولكن ليس بالضرورة سليمة على المستوى الكوني. "يعمّم" الفكر دون انقطاع، وتجعل العديد من الحجج الخاصة ـ وبفضل سياق التجرد من الحسّ، تستطيع حشو دون ترتيب قصد تلاعب سريع ـ بدلالة

(4) Hegl, *Encyclopédie des sciences philosophiques. Précis à l'usage des auditeurs*, trad. J. Gibelin, Paris, 1978, 465 (n), p. 260.

مصاحبة لها. فالتعميم ملازم للفكر، حتى وإن أظهر هذا الأخير الأولوية الكونية للخاص. وبمعنى آحر، "الأهمّ" هو ما يُنجز في كلّ مكان، وهذا "الكلّ"، الذي يوفر للفكر وزنه الخاص، هو، بمفهوم الفضاء، "اللامكان". فالأنا المفكر، الذي يتماهى ضمن الكونيات، والماهيات الخفية، يجد نفسه تحديدا في اللامكان؛ فهو مشرّد، بالمعنى الأصلي للكلمة ــ ما يعني ربما التطور المبكر لعقلية عالمية لدى الفلاسفة.

إنّ المفكر الهام الوحيد، حسب علمي، هو الذي فهم بوضوح بأنّ هذه الحالة للمشرّد كانت الحالة الطبيعية للفكر هو أرسطو ــ ربّما لأنّه كان يعرف جيّدا ويشرح بكلّ وضوح الفرق بين الفكر والفعل (تمييز أساسي بين الحياة السياسية والحياة الفلسفية) وكان، باستنتاج بديهي، يرفض أن "يقاسم مصير" سقراط ويمكّن الأثينيين "أن يرتكبوا حطيئة في مناسبتين ضدّ الفلسفة". وعندما اتهموه بالكفر، فغادر أثينا "وانسحب إلى كالسيس، أرقى مكان للتأثير المقدوني"[5]. فهو يمتاز بصفة المشرّد من بين الحسنات الأساسية لحياة الفيلسوف في تأليف بروتربتيكوس، أحد تآليفه في الشباب الذي لم يصلنا إلا في شكل مقتطفات، ولكنه كان معروفا جدّا في العصر القديم. فهو يثني فيه الحياة النظرية التي لا تستوجب "لا تجهيز ولا مكان خاص للعمل؛ وفي بعض الأماكن من الأرض يتفرّد إنسان للفكر، سيصل أيّ كان إلى الحقيقة وكأنها كانت حاضرة". يحبّ الفلاسفة هذا "اللامكان" كحبهم لبلد ويريدون التخلي عن أي نشاط للمتعة المنفردة بأن يكونوا عاطلين، مثلما نقول اليوم، بسبب العذوبة المرافقة للفكر أو للعمل الفلسفي ذاته[6]. إنّ حقيقة هذه الاستقلالية المباركة هو أنّ الفلسفة (المعرفة عن طريق الخطاب) لا تتوقف عند الحجج الخاصة، والمواضيع المتوفرة للحواس، ولكن ترتبط بالكوْنيات، وإلى الأشياء الممكن تحديدها[7]

---

(5) Ross, *Aristotle*, p. 14.

(6) *Protreptikos*, B56.

(7) *Physique*, VI, VIII, 189a 5.

ويكون من الخطأ الجسيم إن قمنا بالبحثْ عن هذه الكوْنيات على المستوى العملي والسياسي اللذين لا يخصان المسائل الخاصة؛ ففي هذين الميدانين، تتلف الملاحظات "العامة"، القابلة للتطبيق في كلّ مكان بنفس الطريقة، مباشرة وتسقط في عموميات جوفاء. وينطبق العمل على الأمثلة الخاصة، ويمكن للبيانات الخاصة وحدها أن تكون سديدة في الأخلاق أو السياسة(8) .

وبمعنى آخر، يمكن لنا أنّنا طرحنا سؤالا دون موضوع، مجانبا، بالتساؤل أين يوجد الأنا المفكر. ومن هذا الاعتبار للعالم الظواهر اليومي، يكون أي مكان للأنا المفكر ــ الذي يظهر أمامه ما يريد، انطلاقا من أي نقطة من الزمان أو الفضاء، الذي تتخطاه الفكرة بسرعة فائقة أكثر من سرعة الضوء ــ في غير مكان. وبما أنّ هذا اللامكان ليس بأيّ حال مشابه للامكان ذي الوجهين التي نُظهرها فجأة عند الولادة، لكي يختفي فيها تقريبا بصفة فجئية في الموت، فيمكننا أن نعتبره بمثابة العدم. ويمكن أن يكون الفراغ المطلق مفهوما- حدوديّا يعيق الفكر؛ فهو ليس من المعقول، ولكن غير وارد. وببداهة، إن لم يكن هنالك على الإطلاق شيءٌ، فلا يمكن أن يكون هنالك شيء يمكن التفكير فيه. إنّ امتلاك مفاهيم- حدودية ضيقة تحبس فكرنا بين جدران منيعة ــ وتشمل مفهوم البداية والنهاية المطلقتين ــ تجعلنا نفهم، على أقصى تقدير، أننا في الحقيقة كائنات زائلة. فتصوّر أن النهايات المماثلة قد تصلح للإحاطة بطوبوغرافيا مكان حيث يقع تحديد الأنا المفكر قد لا يكون سوى اختلاف إضافي حول نظرية العوالم الثنائية. إنّ الطبيعة الفانية للإنسان، التي تفرضها بلا منازع قصر حياته، محاطة بمدّة لا متناهية ممتدّة في نفس الوقت بين الماضي والمستقبل، تمثل البنية التحتية، إن صحّ التعبير، لنشاطه الفكري : فهي تظهر بمثابة الحقيقة الوحيدة للفكر، بأن تكون كما هي واعية، عندما يظلّ

(8) *Ethique à Nicomaque*, 1141b 24-1142a 30. Cf. 1147a 1-10.

الانا المفكر بعيدا عن عالم الظواهر ويكون قد فقد الشعور بالواقع، غير المنفصل عن **الحسّ المشترك**، الذي بفضله يتوجه الإنسان في هذا العالم.

وبمعان أخرى، قد تكون ملاحظة فاليري ـ عندما نفكر، فإنّنا لسنا موجودين ـ صحيحة لو أنّ الشعور بالواقع كان محدّدا كليّا بالوجود المكاني. فالوجود في كلّ مكان للفكر هو فعلا اللامكان. غير أنّ الإنسان لا يوجد فقط في المكان؛ بل يوجد أيضا في الزمان، بذكرياته، منشغلا بتكديس وجمع في "باطن الذاكرة" (القديس أغسطينيوس) ما لم يعد له حضور، وبالتنبؤ والإحصاء، على طراز الإرادة، وهو ما لم يحدث بعد. ربما كان السؤال "أين نحن عندما نفكر؟" سيئا لأنّه بالبحث عن رسم لهذا النشاط لا نشير إلا للمكان، كأنّما كنّا قد جعلنا في النسيان الإلهام الشهير لكانط : "ليس الزمن سوى شكل للحسّ الداخلي، بمعنى حدسنا الشخصي وحالتنا الداخلية." وهذا يعني، بالنسبة لكانط، بأنّ الزمن لا دخل له في الظواهر كما هي ـ "فهو ليس بالملك لا لصورة ولا لوضعية" معينة بالنسبة لحواسنا ـ ولكن لا يخصّ الظواهر إلا إذا ما أثر في "حالتنا الداخلية" التي تحدّد "تماثل التصورات"[9]. وتكون هذه التصورات ـ التي نجعل كلّ ما هو غائبٌ حاضرًا بشكل مذهل ـ وهذا أمر طبيعي، مواضيع فكرية، بمعنى أفكار أو أفعال تجربة تكبدت التجرّد المادي التي يهيء بفضلها الفكر مواضيعه وعن طريق "التعميم، يحرمها في نفس الوقت من ميزاتها المكانية.

يحدّد الزمن الطريقة التي تجعل التصوّرات تقترن فيما بينها بجعلها تدخل بقوّة في تواتر منتظم، تواتر نطلق عليه عادة اسم تسلسل الأفكار. وتكون كلّ فكرة استدلالية، وفي حالة أنّها تخضع إلى تسلسل، يمكننا، بتماثل، ان نصفها بمثابة "خطّ متطور نحو السرمدي" الذي يتطابق مع الشكل الذي نتصوّر، عموما، الخاصية التسلسلية للزمن. ولكن لخلق هذا

---

(9) *Critique de la raison pure*, p. 63.

الخطّ الفكري، يجب تغيير التجاور الذي يجعل من الأعمال التجريبية تصلنا في شكل تسلسل من الكلمات الصامتة ــ وهي الاداوت الوحيدة التي تمكننا من التفكير ــ ممّا يجعلنا نقول إنه إضافة إلى التجريد الحسي للتجربة البدائية، فإننا نجردها من فضائها.

20

الهُوّة بين الماضي والمستقبل : «السرمدي الآن»

على أمل اكتشاف أين، في الزمن، يستقرّ الأنا المفكر وإن استطعنا، على المستوى الزمني، تحديد نشاطه الذي لا يكلّ، فإنني سألجا إلى إحدى رموز كافكا الذي، حسب رأيي، يتطرق فعلا إلى هذه المسألة. فهو جزء من مجموعة من الأقوال المأثورة بعنوان "أير" بالألمانية[1] :

> "لديه عدوّان : الأوّل يشدّه إلى الخلف، إنطلاقا من مصدره. والثاني يقطع عليه الطريق من الأمام. إنّه يصارع ضدّ الاثنين. وفي الواقع، فإنّ الأوّل يوفر له المساندة في صراعه ضدّ الثاني، إذ يريد دفعه إلى الأمام، وبنفس الطريقة يسانده اثاني في صراعه مع الأوّل، بما أنّه يدفعه إلى الخلف. ولكن ليس هذا سوى نظري. إذ ليس وجود العدوّين هنالك فحسب، بل هنالك أيضا هو بذاته، ومهما يكن من أمر، هنالك حلمه الذي، في لحظة ضعف ـ وهذا، من الواجب قبوله، يتطلب ليلة سوداء لم نشهدها من قبل ـ يهرب من الصفوف الأولى ويرتقي، بفضل تجربته القتالية، إلى درجة الحكم في الصراع الذي يديره العدوّان" .

يصف هذا المثل، في نظري، الإحساس بالوقت مثلما يشعر به الأنا

---

(1) *Gesammelte Werke*, «Belchreibung eines Kmapfes; Novellen, Skizzen, Aphorismen", p. 300.

المفكر. فهو يحلل، بالأسلوب الشاعري، "الحالة الداخلية" للإنسان تجاه الزمن، الزمن الذي يعيه عندما يتموقع بعيدا عن الظواهر وعندما تلتفّ على نفسها مؤهلاته الذهنية بطريقة مميزة ــ **أعتقد أني أفكر، أريد أن أتمنى**، وهكذا دواليك. ويتولد الشعور الداخلي بالزمن عندما لا نكون على الإطلاق منشغلين بعناصر خفية وغائبة نفكر فيها، ولكن عندما نشرع في توجيه اهتمامنا نحو النشاط الفكري في حدّ ذاته. وعند هذا الشكل من المواقف، يكون الماضي والمستقبل حاضرين بنفس المستوى، بسبب غيابهما المشترك مقارنة بالحواس؛ وهكذا "لا إطلاقا" للماضي تتحوّل، بحكم الاستعارة الفضائية إلى شيء يكون **خلفنا**، و"الذي ما زال" للمستقبل إلى شيء يقترب منّا من الأمام (وكلمة مستقبل بالفرنسية تدلّ على **الشيء القادم** نحونا). عند كافكا، تكون اللوحة ميدانا لمعركة حيث تتصارع قوى الماضي والمستقبل، ويكون بينهما الإنسان، الذي ينعته كافكا "بهُو" والذي لا يريد الاستسلام، مُجبرًا على مواجهة الاثنين. فالقوى هي من أعدائه؛ وهي ليست في مواجهة لبعضها البعض، ولا تتبارى فيما بينها، إن لم يكن "الهُوَ" موجودًا، فريسة لها وفي مواجهتها؛ وحتى إن كان التناقض ملازما لها نوعًا ما، أو تتصارع دونه، فيكون من المفترض القضاء على بعضها البعض منذ أمد بعيد ولاندثرت بما انّ لها ظاهريّا نفس القوّة.

وبمعنى آخر، فإنّ الخطّ البياني للزمن، وينقسم التغيير غير المتناهي إلى زمن نحوي، ماض وحاضر ومستقبل، إلى درجة أنّ الماضي والمستقبل يتصارعان، "اللا إطلاقا" ضدّ "الذي لا يزال" بحكم التواجد الوحيد للإنسان، الذي له، ذاتيّا، "أصل"، أي تاريخ ولادة، ونهاية، أي وفاته، وبالتالي يكون في أي وقت في أي موقع بينهما؛ وتسمى هذه المدّة الفاصلة الحاضر. إنّ إدراج الإنسان، ذي السنوات المعدودة، المُغيّر للمسار غير المنقطع للتحوّل الخالص ــ الذي يمكن تصوّره حسب رسم بياني دوري أو في شكل حركة مستقيمة دون أن تكون قادرة على تصوّر لا النهاية ولا البداية المطلقة ــ في وقت مثلما نعرفه.

تظهر لنا هذه الحكمة، حيث يقع فهم زمنين نحويين للوقت، وللماضي والحاضر، مثل القوى المتوفرة التي تنبلج في الحاضر الراهن، غريبة فعلا، مهما تكون النظرة للزمن التي نستعملها. إنّ أقصى التحفظ اللغوي لكافكا، حيث يقع، لإنقاذ واقعية هذه الخرافة، إزاحة كلّ الواقع الحقيقي التي ربما تتسبب في توليد عالم الفكر، ويمكن أيضا أن تجعله غريبا أكثر ممّا يتضمنه هذا الفكر. لذلك سأستحضر رواية مشابهة غريبة، مأخوذة عن نيتشه والتي تتبنى الأسلوب المجازي الثقيل لـ**هكذا تحدّث زراتوسترا**. إنّه من السهل جدّا فهمها، إذ هي تحديدا، مثلما يشير إليه العنوان، نتيجة "رؤية" أو "أحجية"[2]. تبدأ الإستعارة بوصول زراتوسترا قرب بوابة. ويمتلك هذا الأخير، مثل بقية الآخرين، بوابة للدخول وأخرى للخروج، بحيث يمكننا مشاهدة نقطة الالتقاء بين الطريقين :

> هنا يلتقي طريقان، لا يتبعانهما أحد حتى النهاية. وهذه الطريق الطويلة الخلفية تدوم مدّة أزلية. وهذه الطريق الطويلة التي في الأمام ـ هي المدّة الأزلية الثانية. وهذان الطريقان يتناقضان، ويصطدمان ببعضهما؛ ـ وها هنا، عند هذا الباب، تلتقيان. واسم هذا الباب منقوش عند الأعلى : "اللحظة !"... وقلت أنظر إلى هذه اللحظة ! ومن هذا الباب، تسرع اللحظة إلى الخلف، لمدّة طويلة في طريق أبدي؛ ويمتدّ خلفنا الأزل (وطريق أخرى توصلنا إلى الأمام نحو مستقبل سرمدي.

لاحظ هيدغير، وهو يعلق على هذا المقطع في كتابه حول نيتشه[3]، بأنّه ليس البصر الذي قد يكون لدى المتفرّج، ولكن شخصًا يكون موجودا عند الباب؛ فبالنسبة للمشاهد، يمرّ الوقت مثلما نتصوّره عادة، حسب تسلسل "للحين" حيث يتعاقب شيء دون انقطاع بشيء آخر. لا يوجد هنالك نقطة التقاء؛ ولا يوجد مسلكان، ولا طريقان، ولكن طريق واحد.

(2) *Ainsi parlait Zarathoustra*, trad. M. de Gandillac, Paris, 1971, p. 177.

(3) *Nietzsche*, p. 245.

"هنالك هنا تصادم بين الاثنين. فعلا، ففي نظر هذا الذي لا يظل مجرّد مشاهد، ولكنه هو في حدّ ذاته يمثل اللحظة... إنّ الحاضر عند اللحظة يواجه الاتجاهين المتناقضين : فبالنسبة إليه يسرع الماضي والمستقبل الواحد ضدّ الآخر." ويضيف هيدغير ملخصا في السياق النظرية النيتشية للرجوع الأزلي قائلا : "هنا يكمن أصعب ما يوجد في نظرية الرجوع الأزلي، وميزتها الخاصة، بمعنى أنّ الخلود يكون في اللحظة، وأنّ اللحظة ليست الآن الشارد، في نظر المشاهد، بل الصدام بين المستقبل والماضي." (نجد نفس الفكرة لدى بلاك : "اقبضوا على اللامتناهي في راحة اليد/ والخلود في ساعة من الزمن.")

يجب أن لا ننسى، بالعودة إلى كافكا، بأنّ كلّ هذه الأمثلة تخصّ لا المذاهب أو النظريات، بل الأفكار المرتبطة بالتجارب التي تعرض إليها الأنا المفكر. ومن وجهة نظر التيار الأزلي الذي يسيل دون انقطاع، فإنّ إدراج الإنسان، الذي يتصارع على واجهتين، يحدّد قطيعة، تتسع كثيرا حتى الهوّة، وهي تدافع كما هي في واجهتين، وحاضر وهو بمثابة ساحة الوغى للمحارب. فبالنسبة لكافكا، تكون ساحة القتال هذه بمثابة المجاز لمملكة الإنسان في الأرض. وحسب آفاق الإنسان، وفي كلّ لحظة مدرجة ومنحصرة بين ماضيه ومستقبله، وكلاهما في مواجهة اللحظة التي تخلق حاضره، فتكون ساحة القتال مكانا للوساطة، أي الآن المتواصل الذي يقضي فيه حياته. فالحاضر، في معاش كلّ يوم من الأيام الاكثر سطحية والأكثر تملصا من حيث الزمن ــ فعدما أقول "الآن" مشرة إليه ببناني، يكون قد مرّ ــ فهو ليس شيئا آخر سوى صدمة الماضي الذي لم يعد موجودا ومستقبلا يقترب ولكنه ليس موجودا بعد. يعيش الإنسان بين هذين الاثنين، وما يطلق عليه اسم الحاضر هو صراع لحياة بأكملها بين ثقل موت الماضي الذي يدفعه إلى الأمام، مدفوعا بالأمل، والخوف من المستقبل (ويقينه الوحيد هو الموت=، الذي يدفع به نحو "سكينة الماضي"، المشحونة حنينا وذكرى لحقيقة فريدة يكون متيقنا منها.

لا يمكن أن ننزعج بأكثر عقلانية من أن يختلف هذا التصوّر للزمن كليّا عن تسلسله للحياة العادية حيث تتتالى الأزمنة النحوية الثلاث دون صدام، وحيث يمكن تقصي الزمن على نمط تسلسل الأعداد وتحديد التقويم الذي يقول بأنّ الحاضر هو اليوم، وبأنّ الماضي يبدأ من الأمس والمستقبل من الغد. وهنا أيضا، يكون الحاضر محاطا بالماضي والمستقبل، بحكم أنّه نقطة الإنطلاق التي نتوجه منها، بالنظر إلى الوراء أو نحو الأمام. وإن أردنا أن نوفر للتيار غير المتناهي للتغيير الخالص والبسيط شكل تواصل زمني، فليس للزمن في حدّ ذاته أن نرتهن إليه، بل لميزة تواصل الأمور والأنشطة المادية التي نواصل بها ما شرعنا فيه البارحة، متمنين إنهاءه في الغد. وبمعان أخرى، إنّ الاستمرارية الزمنية مرتبطة باستمرارية الحياة لكلّ الأيام، وتكون الشؤون اليومية، على خلاف نشاط الأنا المفكر ـ المستقل دوما عن الإطار الفضائي المحيط به ـ تكون دون انقطاع مقيدة ومحددة بالمجال. ذلك لأنّ الحياة العادية مختصة بإحكام، إلى درجة أننا نستطيع، بطريقة منطقية، إيلاج الزمن في الأنماط المجالية، وأنّ الماضي يمكن أن يظهر كموضوع يمتدّ إلى "الخلف" والمستقبل موضوع يوجد في "الأمام".

لا تنطبق حكمة كافكا على الإنسان المنشغل بمشاكله اليومية، ولكن على الأنا المفكر فقط، في صورة ما إذا وُجد بعيدا عن حركة الحياة. فالهوّة بين الماضي والمستقبل لا تتعمق إلا من خلال التفكير، حيث يكون موضوعها ما هو غائبٌ ـ سواء باختفائه، أو بعدم ظهوره بعد. يجلب التفكير هذه "الجهات" الغائبة عن الذهن؛ فمن هذه الزاوية، يمكن أن نفهم النشاط الفكري كصراع ضدّ الزمن ذاته. فلأنّه يفكر فقط، وبالتالي لا يكون مشدودا إلى التيار المسترسل للحياة اليومية وسط عالم من الظواهر، حتى يظهر الماضي والمستقبل ككيانات خالصة، إلى درجة أنّه قد يحصل على الوعي بأنه "غير موجود" يدفعه إلى الأمام و"بما زال" الذي يبعث به إلى الخلف.

وقعت كتابة رواية كافكا، وهذا بديهي، بلغة مجازية وبصور، مشتقة من الحياة اليومية، هي هنا بمثابة تماثلات دونها لايمكن لنا، مثلما أشرنا، وصف الظواهر العقلية. وهذا ما يخلق دائما مشاكل تأويلية. فالمشكل الأساسي، في هذه الحالة، هو أنّه من واجب القارئ أن يشعر بأنّ الأنا المفكر ليس الأنا الذي يظهر ويتحرّك في العالم، حاملا ذكريات سيرة ماضيه وكأنه كان **يبحث عن** الزمن الضائع[4] أو على استعداد للقيام بمشاريع مستقبلية. ذلك لأنّ الأنا المفكر غير موجود في أي مكان، وليس له عُمُرٌ، ولأنّ الماضي والمستقبل يستطيعان، كما هما، أن يظهرا له، خاويين، إن صحّ التعبير، من محتواهما الحقيقي ومتحرران من كلّ الأنماط المجالية. وما يجعل الأنا المفكر يستشف عدوّيه، هو الزمن في حدّ ذاته، والتغيير المستمر الذي يفرزه، والحركة الشرسة التي تغير الكائن إلى صيرورة، عوض أن تتركة **يعيش** في سلام، ومن هنا تحطم دون هوادة **حضوره وحاضره** .وهكذا يكون الزمن أعتى عدوّ للأنا المفكر، إذ ــ بمقتضى أنّه تجسيد للفكر بجسم لا يمكن لدوراته الداخلية أن تتوقف ــ يقطع بوتيرة عادية وبطريقة متصلبة الصمت الجامد الذي يتحرك فيه الفكر دون القيام بأيّ شيء.

يتخطى المعنى النهائي للرمز المرتبة الأولى في الجملة الأخيرة عندما "يحلم"، وهو موجود في "غياهب" الزمن، في الحاضر الجامد، **والتوقف الآني**، يحلم باللحظة، وهو على غرة، يكون فيها الزمن قد انهك قواه؛ عندها تستتب السكينة في العالم، وليس بالهدوء الأبدي، ولكن يدوم بما فيه الكفاية لكي يوفر إمكانية الفرار من الصفوف الاولى وأن يرتقي إلى موقع الحكم، ومتفرّج وقاض يكون خارج لعبة الحياة، والذي يمكن أن نعرض عليه معنى البرهة الزمانية التي تمرّ بين الحياة والموت بما "أنّه" لا يملك أي دور في المسألة.

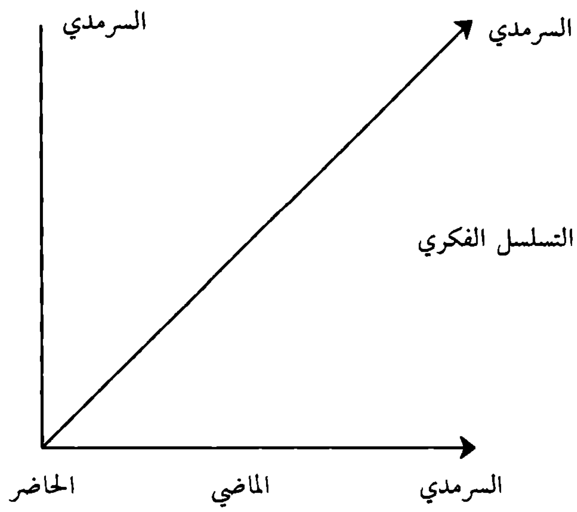
(4) باللغة الفرنسية في الأصل.

ما هو هذا الحلم، وهذا المجال، لو لم يكن الحلم القديم الذي لازم الميتافيزيقا الغربية، من برمينيدس إلى هيغل، للعثور على فضاء خارج الزمن، لحضور أبدي في صمت مدقع، بعيدا عن الساعات والتقويمات البشرية، ومنطقة الفكر فعليا؟ وما هو "موقع الحكم" الذي تسبب الرغبة فيه الحلم، إن لم يكن مكان المتفرجين لدى بيتاغوريس، وهم "الأحسن" لأنهم لا يساهمون في السباق نحو الخير والشهرة، يكون غير مبالين، وغير مهتمين، رائقين، منهمكين في الفرجة نفسها؟ إنهم هم الذين يكتشفون بذلك المعنى ويحكمون على العرض.

ودون الإساءة إلى الرواية الجيدة لكافكا، ربما نستطيع التعمق كثيرا [في الموضوع]. إنّ الأمر المقلق في الطريقة المجازية لكافكا، هو "أنه" بفراره من الخطوط الأولى، يتخلى نهائيا عن العالم ويحكم عليه عندئذ من الخارج، وهذا لا يعني من عليائه. أضف إلى ذلك، إن كان أمر الإنسان الذي يندمج فيه محطماالتيار المغاير للتغيير الأزلي بمنحه هدفا، يمعنى الإنسان ذاته، الكائن الذي يواجهه، وإن كان، عن طريق هذا الارتباط، الموج غير المبالي للزمن يتمحور حول ما هو وراء الإنسان، فإنّ الماضي، الموجود عند الأمام، والمستقبل، وهو بالذات، وحاضر الصراع، ينتج عن ذلك بأنّ حضوره يغير مجرى الزمن من مساره الأصلي أو (إن طرحنا الحركة الدورية) عن عدم اتجاهه النهائي. يظهر أنّ الانحراف محتوم، إذ لا ندمج موضوعا بسيطا في التيار حتى نكون فيه لعبة للأمواج التي تتخطاه من فوق الرأس، ولكن مناضلا يدافع عن نفسه ليظلّ هناك ويحدّد أعداءه انطلاقا من احتمالات غير متحيزة: الماضي الذي يقاومه بفضل المستقبل؛ والمستقل الذي يهاجمه، مرتكزا على الماضي.

"دونه"، ما من اختلاف بين الماضي والمستقبل، ولكن التغيير الأزلي. إلا إذا ما اصطدمت هذه القوى وعادت باتفاق مشترك إلى الصفر. ولكن بفضل ادراج حضور مناضل، تتصادم كليان وقد تظهر الصورة بما يسميه الفيزيائيون القوى المتوازية الأضلع. إنّ ميزة مثل هذه الصورة هو أنّه

لم يعد لمنطقة الفكرة أن تتموقع بعيدا من الطرفين عن الزمن البشري وعن العالم؛ لم يعد المناضل في حاجة إلى الفرار من الصفوف الأولى للعثور على السكينة والجمود الضروريين للفكر. "فهو" يقبل بأن لا تذهب مقاومته سدى، بما أنّ ساحة الوغى ذاتها توفر منطقة حيث يستطيع أن يخلد للراحة، عندما يتعب. وبمعنى آخر، يتموقع الأنا المفكر، في الزمن، في منطقة وسطية بين الماضي والمستقبل، في الراهن، هذا الراهن الغامض الذي يتوارى، مجرد وهم للزمن الذي لا محالة يتجه إليه الأزمنة الكلامية الأكثر صلابة والمتمثلة في الماضي والمستقبل، في حالة ما إذا تبرز ما هو غير موجود وما ليس من الممكن أن يوجد. وإن كانت موجودة، فهي فعلا موجودة بفضل الإنسان، هذا الإنسان الذي تسرب بين ثناياها لكي يقيم فيها حضوره. ولنحاول أن نلاحظ ما تؤدي إليه الصورة عندما يقع تصويبها.



وفي المطلق، يجب أن يحدّد عمل القوتين التي تؤسس متوازن الاضلع قوّة ثالثة، وهو الخط القطري، الذي قد يكون أصله نقطة التقاء

وتطبيق للقوّتين الأخريَيْن. وقد يظل هذا الخط القطري في نفس التصميم ولا ينتقل للقفز خارج قياس قوى الوقت، ولكن يختلف، بميزة هامة، عن القوى التي يكون حصيلتها. فالقوى المضادة، الماضي والمستقبل، لهما الاثنان أصول غير محدّدة؛ وبالنظر إليهما انطلاقا من الحاضر، الذي يتمركز في الوسط، تندرج واحدة من ماض سرمدي، والأخرى من مستقبل لا نهائي. ولكن إن يكن لديهما نقطة انطلاق معروفة، فإنّ لهما نهاية، إذ يلتقيان ويتصادمان في نقطة، بمعنى في الحاضر. إنّ القوّة الممثلة في الخط القطري، هو على العكس له أصل دقيق جدّا، ولكنه ينتهي إلى اللا نهائي. هذه القوّة التي يمثلها الخط القطري، ذو الأصل المعروف، والذي يتحدّد اتجاهه بالماضي والمستقبل، ولكن يقع ممارستها في نقطة غير محدودة، وكأنها تستطيع بلوغ المطلق، فتظهر لي الاستعارة للنشاط الفكري جيّدة.

إن كان "هو" لكفاكا قادرا على السير فوق هذا الخط القطري، متساوي البعد بدقة عن قوى الضغط للماضي والمستقبل، فهو قد لا يقرّر، مثلما فعل في المجاز، من الفرار من الخطوط الأولى لكي يجد نفسه بعيدا عن ساحة القتال. ذلك لأنّ الخط القطري، رغم أنّه موجه نحو المطلق، محدود، وسجين، إن صحّ التعبير، بين قوى الماضي والمستقبل وبالتالي فهو ضامن للعدم؛ وهو يترسخ في الحاضر ويظلّ مرتبطا به ــ حاضرًا إنسانيًا كليّا، حتى وإن لم يتجدّد تماما إلا في السيرورة الفكرية ولا يدوم إلا بدوامه. فالهدوء للراهن في الوجود البشري، مُسلط عليه الضغوط والارتجاج بالزمن؛ إنّه نوع ما، العين وسط الزويعة، لتغيير الاستعارة، الزوبعة التي تكون لا محالة جزءًا منه، رغم عدم وجود قاسم مشترك معها. وفي هذا الجبّ بين الماضي والمستقبل، نجد مكاننا في الزمن عندما نفكر، بمعنى عندما يكون لدينا ما يكفي من فسحة بالنسبة للماضي والمستقبل لكي نتحمل مسؤولية اكتشاف معانيها، وتحمّل بذلك دور "الحكم"، والقاضي في مسائل مختلفة، دون نهاية للوجود الإنساني، ودون توضيح فعليّ الغموض فيها، ولكننا على استعداد دائما للعثور على أجوبة لسؤال قصد معرفة كلّ هذا.

ولتجنب سوء الفهم، أضيف بأنّ الصور التي استعملها هنا، للإشارة، على النمط المجازي وبصفة مؤقتة، عن موقع الفكر، فلا يمكن لسوء الفهم هذا أن يكون مقبولا إلا في ميدان الظواهر العقلية. فعند تطبيقه في الزمن التاريخي أو زمن السير، تكون هذه الاستعارات دون معنى؛ إذ لا يوجد وهم في الزمن عند هذا المستوى. ففي حدود اللحظة التي يفكر فيها، بمعنى، حسب فاليري، في صورة إذا لم يكن، فإنّ الإنسان ـ "هو" مثلما ينعته فعلا كافكا، وليس "أحدهم" ـ يعيش، في الحاضر الكلّي لكيانه الحقيقي، في وهم بين الماضي والمستقبل، وفي هذا الراهن الذي ليس له زمن.

إنّ الوهم، رغم أننا نريد في الأوّل الإشارة إليه بمثابة **الوقوف الآن** ، أي "الراهن الجامد" في فلسفة القرون الوسطى حيث يصلح، في شكل **الراهن** الأزلي، كأنموذج ومجاز للخلود الإلهي[5]، ليس بالمعطى التاريخي؛ قد يكون أيضا قديما قدم وجود الإنسان على الأرض. وبفضل استعارة أخرى، نطلق عليها اسم المنطقة الفكرية، ولكن يظهر أنّ الدرب الذي سطره بعد الفكر، الطريق الخفي للا زمن المفتوح بالنشاط الفكري في المجال ـ الزمن المخصص للإنسان الذي يولد ويكون. ففي هذا المسار، فإن الأفكار التي تترابط، ذكريات وتداعيات، تضمن كلّ ما تلمسه من تداعيات الزمن التاريخي وزمن السير. فهذا المجال الضيق للا زمن، وفي صلب الزمن ذاته، على خلاف العالم والثقافة التي نحصل عليهما عند الولادة، لا يمكن نقله عن طريق التقاليد او الوراثة، حتى وإن أشار إليه أي تأليف هام بصفة غامضة نسبيّا ـ مثلما يقول هيراقليتس عن الوسيط الروحي لديلفي، المعروف بعتمته وغرابة أطواره : "لا يقول ولا يخفي شيئا ولكنه يوحي."

يجب على كلّ جيل جديد، وكلّ كائن بشري، عندما يحصلون على

(5) Duns Scot, *Opus Oxoniense*, I, dis. 40, question I, nº 3.

وعي بأنّهم مندمجون بين ماض مطلق ومستقبل مطلق، أن يكتشفوا ويرسموا بصعوبة قصوى طريق الفكر. ومن الممكن، بعد كلّ ذلك، ويظهر لي أنّ الأمر أكيد، بأنّ أعظم الكتابات مدينة لبقائها الغريب، ولتداولها النسبي عبر القرون، إلى أنها وُلدت في الدرب الصغير المحتشم للا زمن الذي فتحه فكر مؤلفيها بين الماضي المطلق والمستقبل المطلق، بينما كان هؤلاء يقبلون بأن يستهدفهم، إن صحّ القول، الماضي والمستقبل ـ سواء من قبل أسلافهم وورثائهم، ماضيهم ومستقبلهم الخاص ـ ويخلقون بذلك حاضرا، أي نوعًا من الزمن خارج الزمن حيث يستطييع الناس وضع مؤلفات دائمة تتجاوز طبيعتهم الفانية.

يجب أن نعلم بأنّ الديمومة ليست الخلود؛ يظهر أنّها تنبلج من الصدام بين الحاضر والمستقبل، بينما الخلود مفهوم-حدودي غير معقول، بما أنّه يشير إلى انهيار كلّ الأبعاد الزمنية. فالبعد الزمني **للوقوف الآن** الذي نعيشه في النشاط الفكري يجمع أمامه الأزمنة الغائبة، "الذي ما زال" و"الذي لم يعد موجودا". إنّه "بلد الإدراك المحض" لكانط، "جزيرة تحتجزها الطبيعة في حدود ثابتة".. "ويحيط بها محيط شاسع وهائج"، أي بحر الحياة اليومية(6). ورغم أنّي لا أعتبر أنّ ذلك يمثل "بلد الحقيقة"، فهو دون شك الميدان الوحيد حيث تكون الحياة الكاملة ومعانيها ـ يتعذر مسكها من قبل البشر الفانين، حيث وجودهم، باختلافه عن كلّ شيء، يشرع في **الوجود**، فعليا، عندما يكون منتهيا، فينتهي هذا الوجود، عندما **لم يعد موجودا** ـ فهو الميدان الوحيد إذن، حيث أنّ هذا الذي يتعذّر مسكه يظهر في شكل استمرارية محضة لأنا الموجود، حضور دائم في كنف الوقتي لعالم متغير على الدوام. فبفضل هذه التجربة التي يمرّ بها الأنا المفكر، وأولوية الحاضر، يصبح الزمن الشارد في عالم الظواهر مبدأ، دغمائيّا كليّا، للمضاربة الفلسفية.

---

(6) *Critique de la raison pure*, p. 216.

واسمحوا لي الآن، في نهاية هذه التأملات الطويلة، أن ألفت انتباهكم، لا إلى "منهجي"، ولا أيضا إلى "مقاييسي" أو على أسوأ حال، "قيمي" ــ كلّ هذه المواضيع تظل في مثل هذا النوع من المشاريع مخفية برحمة من قبل المؤلف، رغم أنها أو بالاحرى واضحة للعيان بالنسبة للقارئ أو المستمع ــ ولكن إلى كلّ ما يمثل، حسب رأيي، الفرضية الأساسية لهذا المبحث. لقد تحدّثت عن "الحجج الواهية للميتافيزيقا"، التي توفر، مثلما شاهدنا إشارات هامة لما يمكن أن يكون عليه هذا النشاط الغريب، الخارج عن النظام، المدعوّ الفكر. وبمعنى آخر، فقد اصطففت بوضوح تحت لواء كلّ من يجتهد، منذ أمد بعيد، إلى تفكيك الميتافيزيقا، وكذلك الفلسفة وأنماطها، مثلما عرفناهما الاثنين، منذ بداياتها في اليونان إلى يومنا هذا. ليست عملية التفكيك هذه بالممكنة إلا إذا ما انطلقنا من الفرضية القائلة بأنّ خيط التقاليد قد انقطع وأننا غير قادرين على إعادة تواصلها. وفي السيرورة التاريخية، فإنّ ما انهار هو التثليث الروماني الذي وحّد، طيلة قرون، بين الدين، والسلطة والتقاليد. ولم تقم إزالة هذا التثليث بتدمير الماضي، فسياق التدمير ذاته ليس بالمدمّر؛ فهو لا يقوم إلا باستخلاص النتائج لخسارة هي واقعية وبذلك فهي لم تعد جزءًا من "تاريخ الأفكار"، ولكن من تاريخنا السياسي، ومن تاريخ العالم.

ما خسرناه، هو تواصل الماضي، مثلما يظهر أنّ الأجيال المتتالية يتداولونه والذي يُفرز، شيئا فشيئا، تماسكه الداخلي.يحتوي سياق التدمير تقنيته الخاصة التي اكتفيت عند الضرورة إلى التعرض غليها سطحيّا. فنجد عندئذ أنفسنا مع الماضي، ولكنه ماض منشطر، لا يمكن لنا تقييمه بدقة. أشير حول هذا الموضوع، وحتى لا أتوسع، إلى بعض الأبيات الشعرية التي تعبر أحسن مما أستطيع القيام به، وبشكل أكثر كثافة :

عند عشرة أمتار تحت المياه
تمدّد والدك وهو نائم
ومن عظامه نبت المرجان
ومن عينيه ظهر اللؤلؤ
ما من شيء لديه معرض للهلاك
سوى أنّ تيار البحر لا يتغيّر
نحو تلك أو تلك البهجة الغريبة
العاصفة، I، 2[7]

فعند مثل هذه الأجزاء القادمة من الماضي، بعد أن غيرها التيار البحري، توقفت. كان من الواجب أن تكون على ذمّتنا في الدرب الأزلي الذي فتحه الفكر في صلب عالم المجال والزمن. وإن كان البعض من قرائي أو مستمعيّ أحسوا بغواية محاولة تقنيات التفكيك، فليعتنوا بعدم هدم "البهجة الغريبة"، و"المرجان" و"اللؤلؤ" الذي لا يمكن دون شك إنقاذها إلا في شكل أجزاء.

آه، أوغل يديك في اليمّ،
أغرزهما إلى المعصمين،
وانظر إلى عمق الفسقية،
لكي ترى ما فاتك
يدق بائع المبردات على الخزانة،
وتتاوّه الصحراء في المضجع

(7) Shakespeare, *Œuvres complètes*, t. II, 1959, *La tempête*, trad. P. Leyris et E. Holland, p. 1486.

ومن صدع الفنجان

ينفتح طريق نحو عالم الأموات.

و. هـ. آفدان[8]

وإن اردنا قول ذلك نثرا، نقول : هنالك كتب لا تستحق النشر، وهنالك من لا تستحق حتى أن نتذكرها»[9].

(8) W. H. Auden, *Poésies choisies*, trad. J. Lambert, Paris, 1968, p. 35.

(9) W. H. Auden, *The Dyer's Hand and Other Essays*, New York, 1968, Vintage Book.

21
ملحق

في الجزء الثاني من هذا التأليف، سأهتم بالإرادة والمحاكمة العقلية، وهما النشاطان العقليان الأخريان. وهما ينطبقان، إن اعتبرناهما من زاوية فرضياتنا حول الزمن، على مواضيع غائبة، سواء لأنّها لم توجد بعد أو لأنّها لن توجد إطلاقا؛ ولكن خلافا للنشاط الفكري الذي يرتبط بالعناصر الخفية لكلّ تجربة وتصبو دون انقطاع إلى التعميم، فإنّ هذه الأنشطة تخصّ دوما ما هو خاص وانطلاقا من وجهة النظر هذه فهي قريبة جدّا من عالم الظواهر. وإن أردنا مداهنة الرأي العام، الذي يرى أنّ الحاجة التي يمتلكها العقل لمواصلة بحثه الشارد عن المعنى هي إهانة قصوى، يمكن أن نحاول تبرير هذه الحاجة بالقول بأنّ الفكر ليس تدريبا ضروريا حتى نقرّر ما يمكن أن يحدث وتقييم ما لم يعد موجودا. وبما أنّ الماضي، بحكم أنّه كذلك، خاضع للمحاكمة العقلية، فإنّ هذا الحكم أن لا يكون بدوره إلا مجرّد إعداد للمشيئة. هذا هو، دون شك، الأفق، الشرعي نوعًا ما، الذي يتبناه الإنسان بمثابة كائن فاعل.

ولكن هذه المحاولة القصوى لإبعاد النشاط الفكري عن اللوم بأنّه غير مجدٍ وغير موفق ينتهي بهزيمة. فالقرارات التي تتخذها الإرادة لا تطرح أبدا من آليات الرغبة أو من مناقشات العقل التي ربما سبقتها. أو بالأحرى تكون الإرادة عضو العفوية الحرة ويحطم كلّ تراتيب الدوافع السببية القادرة على تعطيلها، أو أنّها ليست سوى وهم. وأمام الرغبة من جهة والعقل من

جهة أخرى، تنتج الإرادة "نوعا من الانقلاب" حسب برغسون، وهذا يستبطن فعلا بأنّ الأفعال الحرّة "هي لحظات فريدة من نوعها" : "إن كنّا أحرارا في كلّ مرّة نريد أن نتعمق في أنفسنا، فيكون من النادر أن نريد[1] وبمعنى آخر، لا يمكننا بحث موضوع عمل العزيمة دون التطرّق لقضية الحريّة.

أقترح أن أعالج جدّيا البيّنة الداخلية ـ ما يطلق عليه برغسةن اسم "المعطى المباشر للوعي" ـ وبما أني أعترف، على غرار العديد من المؤلفين الذين تطرقوا للموضوع، بأنّ هذا المعطى وكلّ المشاكل المرتبطة به كانت مجهولة من طرف المرحلة الإغريقية القديمة، فمن واجبي الإعتراف بأنّنا "اكتشفنا" هذه الملكة، وأنّ هذا الاكتشاف يمكن تحديده تاريخيّا وأنّنا نتفطن عندئذ أنّها تتزامن مع ملكة "السريرة" باعتبارها منطقة خاصة للحياة البشرية. وفي كلمتين، سأحلل ملكة الإرادة بالاعتماد على تاريخها.

سأتعرّض إلى مجازفات التجربة التي جمعها البشر من هذه الملكة الغريبة والمتناقضة (أي فعل للمشيئة، بحكم أنه يتجه لذاته في صيغة الأمر، يحدّد فعلا معاكسًا للإرادة)، وذلك بالحديث عن الرؤيا التي حصلت مسبقا لدى القديس بولس عن عجز الإرادة ـ "إذ ما أريده، لا أمارسه، ولكن ما أكرهه، أفعله[2]" ـ لتمرير شهادته التي تركتها القرون الوسطى، انطلاقا من حدس أغسطينيوس بأنّ كلّ ما هو "في حالة حرب" ليس من لحم وفكر، ولكن الفكر باعتباره إرادة وذاته، فيكون "الأنا العميق" للإنسان مُروّض ضدّ نفسه. وأصل فيما بعد إلى الفترة المعاصرة التي، كلما تطوّرت فيها فكرة التقدّم، تعوّض شيئا فشيئا الأولويّة القديمة لفلسفة الحاضر على بقية الأزمنة بأسبقية المستقبل، القوّة التي، حسب

---

(1) *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p. 156.

(2) *Epitre aux Romains*, 7 : 15.

هيغل، "لا يقاوم فيها الوقت الراهن"، مهما وقع تصوّر الفكر باعتباره "أساسا رفض لأمر حاضر مباشر"[3]. او بالرجوع إلى شيلينغ : "لا يوجد، عند آخر ونهاية المطاف، أي كائن على الإطلاق سوى ما نريد[4]" ـ موقف بلغ قمّته، وهو يتنكر لذاته، في "إرادة القوّة" لدى نيتشه.

وأتناول ثانية، في ظل التنافس، تطوّرًا موازيا لتاريخ الإرادة التي ترى أنّ المشيئة هي الاستعداادد الداخلي الذي بفضله يقرّر البشر "من" سيكونون، وفي أي شكل يريدون البروز في عالم الظواهر. بمعنى آخر، إنّ الإرادة، المتمحورة حول المشاريع ولا الأشياء التي تخلق، بدرجة، **الفرد** الممكن أن نثني عليه أو نعاتبه، والذي في نهاية الأمر نحمله المسؤولية، لا على أفعاله فحسب، بل وعلى "كيانه" ككلّ، وعلى طبعه. إنّ فرضية ماركس والوجودية التي لعبت دورًا هاما جدّا في فكر القرن العشرين والتي تقول بأنّ الإنسان يتناسل ويصنع نفسه بنفسه، ترتكز على هذه الأعمال التجريبية رغم أنّه جليّا بأنّ ما من أحد "يصنع" نفسه بنفسه ولا "ينتج" كيانه؛ هذا هو، في رأيي، آخر ما جدّ من براهين جوفاء للميتافيزيقا ويتناسب مع التأكيد بأنّ الزمن المعاصر يرتكز على الإرادة، باعتبارها بديلا عن الفكر.

وأختم الجزء الثاني بتحليل ملكة إبداء الحكم، وعند هذا الحدّ تظهر الصعوبة الكبرى المتمثلة في غرابة قلّة المصادر التي توفر شهادة مقنعة. لقد أصبحت هذه الملكة مركز اهتمام أساسية لأي مفكر من درجة أولى، بفضل تأليف كانط نقد ملكة الحكم.

سأبيّن أنّ الفكر الذي ألهمني، بعزل إبداء الرأي كقدرة مختلفة للعقل، هو أن لا نصل إلى الحكم عن طريق عملية التنزيل أو الاستقراء؛ وبإيجاز، ليس للحكم على الأشياء القائم علاقة مع العمليات المنطقية ـ

(3) *Encyclopédie des sciences philosophiques*, p. 178.

(4) *Recherche sur la liberté humaine*, trad. M. Richir, Paris, 1977, p. 96.

من نوع كلّ البشر مآلهم الفناء، وسقراط بشر، وإذن فسقراط فان. إنّ ما نبحث عنه هو "المعنى الاخرس الذي ـ عندما أردنا الإنكباب عليه ـ وقع اعتباره دوما، حتى لدى كانط، "ذوقا"، وبالتالي عنصرا مرتبطا بميدان الجماليات. أمّا بالنسبة للمَسائل العملية والأخلاقيةن فنطلق عليه اسم "الوعي"، والوعي لا يبدي الرأي؛ فهو يملي، كصوت إلهي للخالق أو العقل، ما يجب القيام به، وما يجب أن نبديه عند التوبة. ومهما كان صوت الوعي، فلا يمكن وصفه "بالأخرس"، ويكون سريان مفعوله خاضعا لسلطة تكون فوق وأعلى من القوانين والتنظيمات البشرية العادية.

يظهر الحكم على الأشياء لدى كانط بمثابة "موهبة خاصة التي لا يمكن على الإطلاق أن تدرّس، ولكن أن تُمارس فقط". يتعلق الحكم بالخاص وعندما يكف الأنا المفكر، المتحرك بين العموميات، من البقاء في عزلة ويعود إلى عالم الظواهر الخصوصية، يتضح بأنّ الفكر يحتوي على "موهبة" أخرى لمهاجمتها. كان كانط يعتقد بأنّ "رأس منفرجة أو محدودة...تستطيع فعلا عن طريق التعليم بلوغ التبحر في المعرفة. ولكن بما أنّ هذه الشائبة ترافق أيضا الأخرى، فليس من النادر أن نجد أناسًا متبحرين في الثقافة يظهرون دون انقطاع لدى استعمالهم لعلومهم تلك العلّة العضال"[5]. إنّ العقل و"أفكاره المرتبة"، هي، لدى كانط، التي تأتي لإنقاذ الحكم، ولكن إن كان هذا الأخير مختلفا عن بقية ملكات الفكر، فمن الواجب أن يُسند إليه طريقة عملها، أي شكل من الفعل الخاص به.

وليس هذا دون علاقة مع مجموعة من المشاكل التي تلاحق الفكر المعاصر، خاصة الفكر النظري والعملي، بمساعٍ لإقامة نظرية أخلاقية مقبولة نسبيّا. فمنذ هيغل وماركس، نعالج هذه المسائل في نسق التاريخ، انطلاقا من الفرضية القائلة بأنّ تطوّر الجنس البشري حقيقة. ونجد أنفسنا، في نهاية المطاف، أمام خيار وحيد ممكن في هذا الميدان ـ أو أننا نؤكد

(5) *Critique de la raison pure*, p. 148.

مع هيغل أنّ **تاريخ العالم هو أطباق العالم** ونسلّم هذا الحكم المطلق للنجاح، أو بالأحرى نطرح، مثل كانط، حرية الفكر البشري واستقلاله الممكن تجاه الأشياء مثلما هي أو مثلما تصير.

يجب علينا، انطلاقا من هذه النقطة، وليس لا محالة المرّة الأولى، أن نتوقف عند مفهوم التاريخ، وقد تكون مناسبة للتأمّل حول المعنى الأكثر قدما لهذه الكلمة التي هي، مثلما العديد الشابهات لها في لغتنا السياسية والفلسفية، من أصل إغريقي والمشتقة من كلمة **الاستقصاء**، أي البحث لذكر ما كان عليه الأمر ــ **الشهادة والرواية** لدى هيرودوت. ولكن الفعل ذاته، يعود في الأصل، مرّة أخرى، إلى **إلياذة** هوميروس (الأغنية XVIII) حيث نجد كلمة **مؤرخ**. وهذا المؤرخ الهوميري هو القاضي. وإن كانت ملكة الحكم فينا، فإنّ الملكة التي تهتمّ بالماضي، تجعل من المؤرخ الفضولي الذي عندما يروي الماضي يخضعه إلى حكمه. وإن كان الأمر كذلك، ربما نستردّ كرامتنا الإنسانية ونسترجعها، إن صحّ التعبير، من الآلهة الفرضية للفترة المعاصرة المدعوّة تاريخ، دون التنكر لأهمية التاريخ، ولكن بأن نجرده من الحق بأن يكون الحكم المطلق. لقد ترك لنا كاتون الأكبر، الذي وضعت معه هذه التأملات ــ "لا أكون أبدا أكثر نشاطا، إلا عندما لا أفعل شيئا، ولا أكون أقلّ وحشة، إلا عندما أكون في عزلة" ــ ترك لنا جملة غريبة، تلخص جيدا المبدأ السياسي التي تتسبب فيها عملية الاسترداد هذه. فيقول : "إنّ القضية الرابحة هي التي ترضي الآلهة، والقضية الخاسرة هي التي ترضي كاتون" .

حياة العقل



هذا الكتاب

تُعتبر حنّه آرنت من الفلاسفة القلائل غير الملتزمات وغير المتقيّدات بالأعراف والتقاليد. فهي من بين النسوة اللاتي تمرّدن على الوضعية الدنيا التي أراد المجتمع الذكوري أن يجزّ فيها المرأة. ولكنها، لا تعتبر نفسها فيلسوفة، رغم معاشرتها لمدّة طويلة لأستاذها هيدغير. بل ترى في نفسها أستاذة للنظريات السياسية. واضعة في ذلك العديد من المؤلفات أهمّها "أصول الكليانية" (١٩٥١)، و"منزلة الإنسان المعاصر" (١٩٥٨)، و"أزمة الثقافة" (١٩٦١)، ومحاكمة "أيخمان في القدس" (١٩٦٣) الذي أثار جدلا كبيرًا.

إنّ تمشي حنه آرنت في الفلسفة السياسية لا يخضع إلى الأنماط التقليدية. فهي تحاول دوما التعمّق في كلّ ما يتصل بالحياة اليومية، محللة جميع الجوانب المتعلقة بها، وبالخصوص الحياة العامة في الفضاءات العمومية، معتمدة في ذلك على أعمال العديد من سابقيها مثل هيدغير، وياسبارس، وكذلك أفلاطون، وأرسطو، وأوغسطينيوس، وتوما الأنكوني، ودونس سكوت، وصولا إلى كانط وهيغل ونيتشه.

قبل وفاتها في ديسمبر ١٩٧٥، شرعت حنّه آرنت سنة ١٩٧٢، في إطار تعميق أفكارها ومقارباتها السياسية، ، في إلقاء سلسلة من الدروس حول "حياة العقل"، تناولت فيها العلاقة المتينة بين النظري والتطبيقي، إذ كانت ترى أنّ تغيير العالم لا يتمّ إلا بفهمه. وكانت تنوي جمعها في ثلاث مجلدات، كلّ واحد منها يتناول موضوعا مستقلا. وقد ظهر من هذا العمل الضخم، إثر وفاتها، جزءان : الأوّل منهما بعنوان "الفكر" (١٩٧٨)، وهو محلّ هذه الترجمة، والثاني مستقل بذاته تحت عنوان "الإرادة" (١٩٨١)، وقد ترجمتهما إلى الفرنسية لوسيان لوترنجار (١٩٨١–١٩٨٣). أمّا الثالث والذي كان يُفترض أن يحمل عنوان "إبداء الرأي" فلم يتسن جمعه.

ترى حنّه آرنت، من خلال كتاب "الفكر" في "حياة العقل"، أنّ الفكر مدعوّ إلى عدم اللجوء للتأمل فقط، بل وكذلك بالعمل على تغيير الحياة العامة والاحداث، مبدية في نفس الوقت مخاوفها من ممتهني الفكر مثل الفلاسفة الذين يتحالفون في نهاية الأمر مع الدكتاتوريين، على غرار أفلاطون وهيدغير، مؤكدة على ضرورة أن يكون الفكر حرًا، ومسؤولا في نفس الوقت.

ن. س.

حنّه آرنت:

مفكرة المانية مهتمة بالفكر السياسي، ولدت في -15 اكتوبر عام 1906 في هانوفر – بالمانيا، في عائلة ذات أصول يهودية، اهتمت بالادب والمعرفة، من اهم اعمالها:

1. الحب عند القديس اوغسطين.
2. اسس التوتاليتارية.(معاداة السامية، الامبريالية، النظام الشمولي).
3. مقالات في الفهم.
4. الوضع الانساني.
5. بين الماضي والمستقبل: ستة تمارين في الفكر السياسي.
6. ما السياسة؟
7. أيخمان في القدس: تقرير حول تفاهة الشر.
8. في الثورة.
9. حياة الفكر (حياة العقل).
10. تأملات في الادب والثقافة (مشترك).

ابن النديم للنشر والتوزيع
الجزائر: حي 180 مسكن عمارة 3 محل
رقم 1 المحمدية
تلفاكس: 21341359788
خلوي: 213661207603
email: nadimedition@yahoo.fr

دار الروافد الثقافية - ناشرون
لبنان، بيروت، الحمراء، شارع ليون، بناية برج ليون، الطابق السادس
خلوي: 009613692828
هاتف: 009611740437
ص.ب 6058 - 113 الحمراء
email. rw.culture@yahoo.com

ISBN 978-9931-599-01-2